





BERKELEY, CALIFORNIA







# Jahrbücher

für

# Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,  
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,  
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

---

Elfter Band.

---

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1866.



X 27  
5174  
v. 1111

## I n h a l t.

---

	Seite
Rösch, zum Geburtsjahr Jesu . . . . .	3
Planck, über die Götter und den Gottesglauben der alten Deutschen nach Tacitus Germania . . . . .	49
Cropp, das katholische Mönchsleben, nach seinen religiös-sitt- lichen Motiven untersucht und beleuchtet . . . . .	70
Palmer, über den eigenthümlichen Charakter der evangelischen Theologie in Württemberg . . . . .	108
Laurent, Philémon von Laodicea . . . . .	129
Steiß, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer ge- schichtlichen Entwicklung. (Fortsetzung.) . . . . .	193
Bobertag, über einige neuere Bestimmungen des Begriffs der Religion mit besonderer Rücksicht auf ihre Objectivität und Subjectivität . . . . .	254
Engelhardt, Einiges über symbolische Zahlen . . . . .	301
Rösch, Nachtrag zu der Abhandlung „zum Geburtsjahr Jesu“ . . . . .	332
Kluge, der Begriff des <i>ἀληθινόν</i> . . . . .	333
Düsterdieck, über den Begriff und die encyclopädische Stellung der Apologetik . . . . .	397
Wittichen, über den historischen Charakter der synopt. Evangelien	427
Heman, Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottes- bewußtseins . . . . .	483
Hanne, das Gebet des Herrn . . . . .	507
Kalchreuter, der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe . . . . .	523
Düsterdieck, über den Begriff und die encyclopädische Stellung der Apologetik (Schluß) . . . . .	595



Paul, Kant's Lehre vom Sohne Gottes als vorgestelltem Mensch-	
heitsideal . . . . .	624
Preßel, zwei Actenstücke zur Genesis der Concordienformel, aus	
den Originalien des Dresdener K. Archivs. . . . .	640
Ramphausen, über den ursprünglichen Leserkreis des Epheserbriefes	742

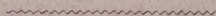
### Anzeige neuer Schriften:

Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. 1. Bd. . . . .	170
Beecher, Lebensgedanken . . . . .	192
Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit . . . . .	782
Besser, St. Pauli zweiter Brief an die Corinthher . . . . .	775
Beyschlag, die Christologie des Neuen Testaments . . . . .	564
Bleek, Einleitung in das N. Testament. 2. Aufl. . . . .	138
Bluntschli, Alt-Asiatische Gottes- und Weltideen . . . . .	779
Burger, die Evangelien nach Matthäus, Marcus und Lucas . . . . .	771
Burk, Spiegel edler Pfarrfrauen . . . . .	394
Cassel, das Buch der Richter und Ruth . . . . .	160
Chrysostomi de sacerdotio libri VI, ed. Bengel . . . . .	370
Delitzsch, Jesus und Hillel . . . . .	769
Diedrich, die Salomonischen Schriften . . . . .	753
Diestelmann, das Jugendleben des Saulus und seine Befehrung . . . . .	776
Dozy, die Israeliten zu Mekka . . . . .	344
Erläuterungen des Evangeliums St. Johannis . . . . .	773
Ewald, die Dichter des Alten Bundes. 2. Aufl. I. 1. . . . .	544
Fink, Nachlaß, herausgegeben von Ehrenfeuchter . . . . .	387
Frank, Johann Major, der Wittenberger Poet . . . . .	790
Fuller, Essay on the authenticity of the book of Daniel . . . . .	754
Furrer, Wanderungen durch Palästina . . . . .	169
Geiger, das Judenthum und seine Geschichte . . . . .	145
Gerlach, die römischen Statthalter in Syrien und Judäa . . . . .	756
Gladisch, Anaxagoras und die Israeliten . . . . .	147
Godet, commentaire sur l'évangile de St. Jean . . . . .	358
Graf, die geschichtlichen Bücher des N. Testaments . . . . .	150
Gregorii Nysseni opera ed Oehler . . . . .	788
Harder, das Christenthum in den ersten drei Jahrhunderten . . . . .	383
Hauß, theologischer Jahresbericht . . . . .	394
Hausrath, der Apostel Paulus . . . . .	562
Held, Jesus der Christ . . . . .	385
van Hengel, de gave der talen . . . . .	554
Hergt, Palästina . . . . .	765
Heubner, christliche Topik . . . . .	590
Hibig, die Psalmen. 2 Bd. . . . .	149



	Seite
Sahr, die Psalmen der alten Hebräer . . . . .	752
„ das Buch Hiob . . . . .	752
Rieß, über Dogmatik und freie Forschung . . . . .	192
Klostermann, vindiciae Lucanae . . . . .	759
Kurz, Geschichte des A. Testaments. 1. Bd. 3. Aufl. . . . .	140
„ Bibel und Astronomie. 5. Aufl. . . . .	142
Lang, Handbuch zur homiletischen Behandlung der Evangelien des Kirchenjahrs . . . . .	592
Laurent, neutestamentliche Studien . . . . .	351
Lenz, Sanct Ansgar . . . . .	371
Lipsius, Untersuchungen über die biblische Gracität . . . . .	164
Ludwig, Bethlehem . . . . .	170
Luthardt, Rahnis, Brückner, die Kirche nach ihrem Ursprunge u. . . . .	384
Lutteroth, le recensement de Quirinius en Judée . . . . .	756
Mangold, der Römerbrief und die Anfänge der röm. Gemeinde . . . . .	558
Meier, die Apologetik auf der Kanzel . . . . .	592
Mönckeberg, Ansgar der Apostel des Nordens . . . . .	371
Palmer, evangelische Hymnologie . . . . .	587
Passavant, Auslegung des Briefs Pauli an die Kolosser . . . . .	774
Pentateuch the historic character vindicated . . . . .	135
— the mosaic origin . . . . .	135
Philippson, haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? . . . . .	366
Pierotti, la Palestine actuelle . . . . .	766
Plitt, evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung . . . . .	581
Rechenberg, Dtfried's Evangelienbuch . . . . .	787
Rénan, les apôtres . . . . .	548
Reuß, Geschichte der heil. Schriften Neuen Testaments . . . . .	755
Riehm, die besondere Bedeutung des A. Testaments . . . . .	139
Ritter, Geschichte der jüdischen Reformation . . . . .	382
Robinson, physische Geographie des heiligen Landes . . . . .	169
Rosen, das Haram von Jerusalem . . . . .	763
Sack, Lieder in den histor. Büchern des A. T. . . . .	750
„ ausgewählte Psalmen . . . . .	750
Schaubach, ausgewählte Psalmen . . . . .	343
Schulz, der Begriff des stellvertretenden Leidens . . . . .	149
Schwarz, zur Geschichte der neuesten Theologie. 3. Aufl. . . . .	180
Schwarz, Christus und seine Heiligen . . . . .	392
Sepp, Jerusalem und das heilige Land . . . . .	168
Sevin, die drei ersten Evangelien . . . . .	770
Spörlein, die christliche Gesellschaftsordnung und die neue Zeit . . . . .	588
Tappenhorn, Leben des heil. Ansgar . . . . .	371
Thauler's Predigten, herausgegeben von Hamberger . . . . .	789
Thenius, die Bücher Samuells . . . . .	343
Tischendorf, wann wurden unsere Evangelien verfaßt? . . . . .	353

	Seite
Tischendorf, Apocalypses apocryphae . . . . .	356
Tölle, die Wissenschaft der Religion. 1. Bd. . . . .	186
Uhlhorn, die modernen Darstellungen des Lebens Jesu . . . . .	368
Van de Velde, Karte von Palästina . . . . .	767
Vinet, evangelische Silberbilder . . . . .	390
Vosen, Galileo Galilei . . . . .	377
Vorträge für das gebildete Publicum, 3. Sammlung . . . . .	389
De Wette, Lehrbuch der hebr.-jüd. Archäologie. 4. Aufl. v. Raebiger	143
De Wette, Brief an die Galater und an die Thessalonicher. 3. Aufl. v. Möller . . . . .	165
Wittichen, die Idee Gottes als des Vaters . . . . .	560
Wizenmann, die Geschichte Jesu nach Matthäus . . . . .	174
Zschokke, das neutestamentliche Emmaus . . . . .	167
<hr/>	
Entgegnung an Dr. Alshn . . . . .	792



# Zum Geburtsjahr Jesu.

Von

Gustav Kösch,

Pfarrer in Altenweiler bei Biberach in Württemberg.

---

Jahr und Tag für die Weihnachtsbotschaft zu finden: „Euch ist heute der Heiland geboren“, ist eine Aufgabe der christlichen Geschichtsforschung, deren Lösung der scrupulösen Kritik der Epigonen kaum besser gelungen ist, als der von ihnen vornehm bemitleideten Kritiklosigkeit des patristischen Alterthums. Es ist nämlich so wenig Sicherheit und Uebereinstimmung auch nur für das Geburtsjahr Jesu erreicht worden, daß dessen frühester und spätester Ansatz bei den älteren Chronologen in die Jahre 34 vor und 9 nach der diognysischen Aere um ganze 43 Jahre differiren, ein Rahmen, welchen allerdings die Neueren auf die Jahre 7 bis 1 vor unserer Aere zusammengezogen haben, vgl. Wieseler, „chronologische Synopse der vier Evangelien“, Hamburg 1843, S. 485, Anm., und Sepp, „das Leben Christi“, 7 Bände, Regensburg 1843—1846, Th. I, S. 174, und Th. IV, S. 414—419. Keine größere Einigkeit zeigen die Bestimmungen des Geburtstages, deren Extreme bei den Alten der 6. Januar und 25. December sind, während die Neueren, auf die Fixirung des Tages fast ganz verzichtend, nach seinem Monat vom December bis zum Juni umhertasten. Endlich scheint aber auch die Wissenschaft des labor improbus an diesem Stein des Sisyphus müde geworden zu sein, sie hat wenigstens die Acten seit den letzten 8 Jahren zurückgelegt. Eine alte Regel heißt jedoch: repetitio est mater studiorum, und sie ist an und für sich gewichtig genug, um den nachstehenden Beitrag zu einer neuen Revision zu rechtfertigen.

Befragt man das Alterthum über die Geburtszeit Jesu, so scheint die älteste Spur der Tradition hierüber bis in den Kreis der Apostel hineinzureichen, und zwar soll sich dieselbe einerseits bei Trensäus



in indirecter und andererseits bei dem Bischof Alexander von Jerusalem, einem Zeitgenossen des Pantänus, Clemens von Alexandrien und Origenes, in directer Form finden.

Was nun zuerst den Jrenäus betrifft, so zieht dieser *adv. Haer.* L. II, c. 40, pag. 162 der Ausgabe von Grabe, Oxford, 1702, aus *Ev. Joh.* 8, 57. den Schluß, daß Jesus gegen 50 Jahre alt geworden sei, mit folgenden Worten der alten lateinischen Uebersetzung: *responderunt ei: quinquaginta annos nondum habes, et Abraham vidisti? Hoc autem consequenter dicitur ei, qui jam XL annos excessit, quinquagesimum autem annum nondum attigit, non tamen multum a quinquagesimo anno absistit, nachdem er im vorhergehenden Capitel S. 161 für ein höheres Alter Jesu sich auf das Zeugniß der Presbyter berufen hat, welche noch mit dem Apostel Johannes in Kleinasien bis in die Zeiten Trajans gelebt hätten: a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniore: quam habens dominus noster docebat, sicut Evangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Joannem discipulum domini convenerant, id ipsum tradidisse eis Joannem. Permansit autem cum eis usque ad Trajani tempora.* Diese Alterszahl des Herrn hat neustens der Sohn eines berühmten Vaters, Ernst v. Bunsen, in seinem Werke: „*The hidden wisdom of Christ and the key of knowledge, or history of the Apocrypha*“, London 1865, in Vol. II, pag. 461—469, sich angeeignet und zum Bestimmungsgrund des Geburtsjahrs genommen. Seine nicht uninteressante Deduction ist folgende. Der Tod Herodes' des Großen in den ersten Tagen des April 4 v. Chr. nach *Jos. Antiqq.* XVII, 8, die Zeit von der Geburt Jesu bis zu der Darstellung im Tempel und der Ankunft der Weisen aus dem Morgenlande in Jerusalem, sowie der Altersrahmen des bethlehemitischen Kindermords schieben das Geburtsjahr mindestens bis auf 5 oder 6 v. Chr. zurück. Einen sicheren Anhaltspunkt für seine Fixirung würde allerdings der Nachweis gewähren, daß nach dem *Ev. Luc.* 3, 1. 2 u. 23 Christus im 15. Regierungsjahr des Tiberius = 28 n. Chr. ungefähr 30 Jahre alt gewesen sei. Ebenso müßten aber, wenn gezeigt werden könnte, daß das genannte Jahr des Tiberius in das Jahr 29 oder 30 unserer Aere falle, alle Versuche zu beweisen, daß Lucas das Taufjahr Jesu mit dem Beginn seines 30. Lebensjahrs verbunden habe, fehlschlagen. Die Bemerkung des Lucas: „Jesus war ungefähr dreißig



Jahre alt, als er zu lehren anfang" [*καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος*], sei jedoch von der Taufgeschichte ganz zu trennen und enthalte wahrscheinlich nichts weiter als eine Bezugnahme auf die hergebrachte, wenn nicht gesetzliche Beschränkung, daß niemand vor dem 30. Lebensjahr als Lehrer öffentlich habe auftreten dürfen, wofür auch die Aeußerung des Justinus Martyr Ap. I seu maj. 35, 75 spreche, Christus habe vor jedermann verborgen bleiben wollen, bis er das Alter der Mannheit erreicht gehabt hätte. An einer andern Stelle (dial. c. Tr. 88) erzähle Justin ferner, daß Jesus 30 Jahre oder mehr alt geworden sei, ehe Johannes der Täufer aufgetreten sei. Abgesehen von diesen und anderen unbestimmten Zeugnissen, könne man aber aus den Evangelien selbst beweisen, daß Jesus nicht unmittelbar nach seiner Taufe zu lehren angefangen habe. Nach dem Ev. Matth. 4, 12 und Marc. 1, 14 habe er seine öffentliche Mission nicht vor der Einkerkung des Täufers begonnen. Aber auch wenn man nach Joh. 1, 39 f. annehme, daß Jesus sein öffentliches Lehramt einige Zeit vor der Einkerkung des Täufers begonnen habe, wisse man, daß die letztere einige Zeit nach der Taufe Jesu stattgefunden habe, und könne es folglich nicht wahrscheinlich machen, daß Jesus im 15. Jahre des Tiberius ungefähr 30 Jahre alt gewesen sei. Dagegen finde sich in unseren Evangelien eine Bestätigung für die positive Behauptung des Irenäus, daß Christus sein Erdenleben auf ungefähr 50 Jahre ausgedehnt habe. Der Leser weiß zum voraus, daß diese Bestätigung natürlich Joh. 2, 20. 21 unter der Unterstützung von 8, 57 ist, ein Citat, welches bei allegorischer Exegese es als Thatsache feststelle, daß Jesus bei dem Beginn seines Lehramts 46 Jahre alt gewesen sei. Die herkömmliche Erklärung der 46 Jahre aus dem Anfang der Tempelrestauration im 15. oder 18. Regierungsjahr Herodes' des Großen und aus deren Fortsetzung nach seinem Tod läßt Bunsen S. 465 zwar auch als möglich gelten; was ihm aber seine allegorische Deutung auf das damalige Lebensalter des Herrn zur unumstößlichen Gewißheit erhebt, ist ihm einerseits der wegen der Verladung des Pilatus nach Rom vermuthlich im Jahr 36 n. Chr. späteste mögliche Termin des Todes Jesu, das Jahr 34 bis 35 n. Chr., und andererseits die 3- oder 3½jährige Dauer seines Lehramts bei Johannes; denn wenn er sein Lehramt mit dem 46. Lebensjahr antrat und 3½ Jahre lang fortführte, so ist er 49 oder zwischen 49 und 50, also, wie Irenäus schreibt, ungefähr 50 Jahre alt geworden.

Läßt man nun mit Bunsen den Herrn in seinem Todesjahr 34 n. Chr. [d. h. in dessen Anfang] 49 Jahre alt sein, so wäre das Jahr seiner Geburt  $49 - 33 = 16$  v. Chr., ein Datum, welches sich aber für Bunsen durch die Rückkehr Josephs und Marias aus Aegypten erst nach dem Tode des Herodes und durch die zwölf Jahre des Knaben bei seinem Besuche des Tempels dahin präcisirt, daß Jesus nach dem Passah des Jahres 16 v. Chr. zwischen 16 und 17 v. Chr. geboren sein müsse. Gegen diesen Calcul soll nur ein einziger Einwurf möglich sein, nämlich die in Luc. 3 immerhin stehen bleibende Thatsache, daß Jesus bei dem Beginn seines Lehramts 30 Jahre alt gewesen sei, während er nach seiner, Bunsens, Rechnung im 15. Jahre des Tiberius das 41. Lebensjahr erreicht habe, wenn man die Regierung des genannten Kaisers vom Jahr 12 n. Chr. (dem Jahr seiner Mitregentschaft) an zähle, und das muß Bunsen, um den Besuch des Knaben im Tempel nicht noch in die Lebzeiten des Herodes nach seinem Ansatz zu bringen. Da aber Lucas nicht sage, daß Jesus im 15. Jahr des Tiberius 30 Jahre alt gewesen sei, so wolle seine Angabe nicht mehr bedeuten, als eine vage Beziehung auf die früheste Zeit, in der Christus, wie alle Anderen, habe anfangen können zu lehren, oder, wie Bunsen S. 466 sagt, in der er in mehr zurückgezogener Weise und in beschränktem Kreise zu lehren angefangen habe. So sturmfest, wie ihr Urheber meint, ist nun diese Chronologie nicht, ihre Positionen involviren im Gegentheil eine Reihe von Unmöglichkeiten. Die Folgerung aus dem recipirten Todesjahr des Herodes und den Begebenheiten der ersten Kindheit Jesu mag einstweilen hingehen, weil sie gebräuchlich ist, und usus est tyrannus. Verhängnißvoll ist aber die Trennung des Taufjahrs vom 30. Lebensjahr Jesu bei Lucas, denn wenn sie auch an und für sich möglich ist, so wischt ihr doch Niemand das Malzeichen der „Travaux forcés“ von der Schulter: würde der Autor wohl auch auf sie verfallen sein, wenn ihn das Joch der 50 Jahre nicht dazu zwänge? Was fängt man denn an vor dem unter dieser Trennung gährenden Abgrund einer 15 bis 16 Jahre währenden versuchsweisen Lehrthätigkeit Jesu im engen Kreise von seinem 30. bis zu seinem 46. Lebensjahr, die nirgends auch nur mit einer Silbe angedeutet ist? Warum soll Johannes der Täufer 11 Jahre über die Volljährigkeitsgrenze des öffentlichen Lehrers hinaus gewartet haben und erst in seinem 42. Lebensjahr, und im sobielten stand er im 15. Jahr des Tiberius, wenn Jesus in diesem 41 wurde, aufgetreten sein, er,

der nach Luc. 1, 80 in dem Prophetenamt seinen Lebensberuf von Kindheit an erkannte? Wie soll Jesus bei der Rückkehr aus Aegypten schon 11 Jahre alt gewesen sein, da doch Matthäus 2, 8 u. 20 den Zurückkehrenden gerade wie den Neugeborenen *παῖδιον* nennt und die von Lucas 2, 40 geschilderte gesegnete Entwicklung des *παῖδιον* in Nazareth zum *παῖς* im Tempel in B. 43 nicht in einem Jahre vor sich gegangen sein kann? Gegen die schon alte allegorische Auslegung von Joh. 2, 20. 21 soll nichts gesagt werden: *de gustibus non est disputandum!* Ein großer Fehler Bunsens ist endlich, daß er sich statt auf die Autorität der Presbyter im Kreise des Apostels Johannes lediglich auf Irenäus selbst beruft, da dieser Kirchenvater kaum einige Zeilen vorher auf ein dreiunddreißigjähriges Alter des Herrn argumentirt und später, wie wir unten sehen werden, ein mit der Altersschätzung der Presbyter ganz unverträgliches Geburtsjahr angibt. Süß und Sauer aus einem Rohr muß Einen mißtrauisch machen.

Mehr und Besseres als Bunsen würde man unter der Autorität der Presbyter erreichen, wenn man von dem äußersten Termin des Todes Jesu, welcher von Keim, „der geschichtliche Christus“, Zürich 1865, S. 141—145, durch seine Eingrenzung mit der Einkerkelung des Johannes frühestens im Anfang des Jahrs 34 einerseits und mit der Abberufung des Pilatus vor dem Passah 36 n. Chr. andererseits als der historische nachgewiesen werden will, von dem Passah des Jahrs 35 n. Chr. um 40 bis 50 Jahre zurückrechnen würde. Man käme dann mit der Geburt in das Decennium 5—15 v. Chr. Innerhalb dieses Rahmens wäre als Geburtsjahr des Herrn am annehmbarsten das Jahr 11 v. Chr. Dasselbe ist nämlich das Jahr der Anordnung des zweiten Censuses des Augustus nach Dio Cassius, L. IV, cap. 35, der aber nach dem Monument von Anchra vermuthlich erst im Jahr 8 v. Chr. beendet wurde und nach der freilich viel bekämpften Auffassung Huschkes in seiner Schrift: „Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census“, Breslau 1840, S. 2—59, der erste allgemeine Reichscensus war, vgl. Fischer, „römische Zeittafeln“, Altona 1846, S. 412 u. 416. Es wäre nun recht wohl möglich, daß Quirinus schon bei der Aufnahme dieses Censuses in Judäa als außerordentlicher Commissär functionirt hätte. Hierdurch würde allerdings die Hypothese einer zweimaligen Schätzung des Quirinus geschaffen, allein diese wird nach dem Vorgang des gelehrten Jesuiten Saclemente, „de vulgaris

aerae emendatione libri quatuor", Rom 1793, in L. IV, c. 4 u. 5, pag. 426 ff., unter anderen auch von Neander und Hug, zwei beachtenswerthen Namen, gebilligt und durch die lateinische Grabchrift mit erloschenem Namen, welche Bergmann und Mommsen in der Dissertation: „De inscriptione latina ad P. Sulpicium Quirinum, Cos. a. 742 u. c., ut videtur, referenda, scripsit Rich. Bergmann", Berlin 1851, auf Quirinus bezogen haben und die Verlach gegen Rénan und Hengstenberg gegen Strauß zu Gunsten des Lucas in das Feld führen, wenn auch nicht bewiesen, so doch auch nicht discreditirt; denn eben der Umstand, daß, die unbewiesene Beziehung des Epitaphs auf Quirinus vorausgesetzt, durch die Wortstellung: (legatus) divi Augusti iterum Syriam et Ph... nach Strauß, „die Ganzen und die Halben“, Berlin 1865, S. 72 ff., nicht sowohl eine zweimalige Verwaltung derselben Provinz, wie Bergmann und Mommsen wollen, als vielmehr nur eine zweimalige Legation des Begrabenen durch Augustus angedeutet wird, deren Ziel ebenso gut Syrien und Phönicien sein konnte als nach Strauß wegen Tac. Ann. III, 48 die Homonadenfer in Cilicien, würde trefflich mit der damaligen halben Selbständigkeit des jüdischen Landes gegenüber von Rom harmoniren. Namentlich empfehlen würde sich die fragliche Hypothese durch die Beseitigung aller Schwierigkeiten in Luc. 2, 2; *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* hieße dann einfach: Diese Schätzung war die erste des (nachmaligen) Landpflegers von Syrien Quirinus. Wie aber das Geburtsjahr 11 mit der Schätzung des Quirinus sich vertragen würde, so würde es auch mit Matth. 2, 8 u. 20 und Luc. 2, 40 u. 43 nicht collidiren, denn Jesus wäre dann bei der Rückkehr aus Aegypten unmittelbar nach dem Tode des Herodes noch nicht 7 Jahre alt gewesen. Stehen bliebe nur die Schwierigkeit in Luc. 3, 1. 2 u. 23, doch wäre sie nicht so groß, als bei Bunsen, da Johannes im 15. Jahr des Tiberius, wenn dieses mit Bunsen auf 26 n. Chr. berechnet würde, erst das 38. und Jesus das 37. Lebensjahr erreichen würde, also immer noch innerhalb der Dreißiger wäre, so daß doch noch ein Ankergrund, wenn auch ein lockerer, für das *ὥσει ἐτῶν τριάκοντα* übrig bliebe. Der bei Bunsen entsetzlich lange Privatlehrstand Jesu aber würde, statt sich auf 11 Jahre vor der Taufe und 5 nach ihr auszudehnen, blos die Jahre nach der Taufe von 26 n. Chr. bis 35 — 3½ = 31 n. Chr., also 5½ Jahre, ausfüllen. Doch auch das sind noch Rameele, die schwer



zu verschlucken wären! Das ganze Erdenleben des Herrn betrüge dann in runder Zahl  $11 + 34 = 45$  Jahre, und die Ehre der Presbyter wäre gerettet. Leider aber ist diese rettungslos, denn sie ist durch die ungeheuerlichen Weinstöcke im tausendjährigen Reiche, ebenfalls bei Irenäus a. a. O. L. V, c. 33, pag. 454—455, vor Jedermann, nur nicht vor Reim a. a. O. 145, gar zu sehr bloßgestellt. Wollte man übrigens trotzdem die Integrität des Zeugnisses der Presbyter voraussetzen, so würde es an einer Bürgschaft dafür fehlen, daß Irenäus dasselbe richtig und vollständig referirt und nicht gar in ehrlicher Einfalt mit irgend einer Winkelsage verwechselt habe. Auffallend bleibt es immerhin, daß von allen Alten, welche das Alter Jesu bis zu 40 oder 46 Jahren ausdehnen, sich keiner auf die Apostelschüler beruft, wie aus den von Sepp, im vierten Bande seines im Eingang angeführten Werkes, S. 367 und 382—385, zusammengestellten Citaten erhellt. Ist nun das angebliche Zeugniß der Presbyter an und für sich apokryphisch und oben drein historisch unhaltbar, so fragt es sich jetzt, wie dessen Chronologie entstanden sei. Einerseits aus einer Verwechslung des Consulsjahrs des Quirinus mit seinem Consulatsjahr, 12 v. Chr., und andererseits aus der Hinausschiebung des Todes Jesu bis an den äußersten Termin des Jahrs 35 gemäß der jüdischen Tradition im Buche Juchasin, wonach Jesus fünfunddreißig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems hingerichtet worden sei, welche auch in der Verwandlung des Consulnamens Rufius Geminus in Rufus, der 35 n. Chr. das Consulat verwaltete, bei einzelnen Kirchenvätern durchschimmern soll, lautet die scharfsinnige Antwort Sepps a. a. O. S. 381 u. 382. Wahrscheinlich ist der Entstehungsgrund einfach ein uraltes Mißverständniß der beiden johanneischen Stellen, welche Dunsen in die Irre führen.

Findet sich die apostolische Tradition nicht in dem Zeugniß der Presbyter bei Irenäus, so ist sie dafür nach Sepp S. 387 und 404 in einer literarischen Reliquie des Bischofs Alexander von Jerusalem verborgen. Dieselbe lautet in Sepps Citat aus Muratoris „Anecdota ex Ambros. Bibl. codicibus, T. III, pag. 148: In commentariis Victorini inter plurima haec etiam verba reperimus. Invenimus in membranis Alexandri episcopi, qui fuit in Hierusalem, quod transcripsit manu sua de exemplaribus Apostolorum, ita: VIII Cal. Januarii natus est D. N. J. C. Sulpicio et Camerino Coss. Die Consulnamen sind verstümmelt und sollten

nach Fischer S. 441 heißen: C. Poppaeo Sabino et Q. Sulpicio Camerino Coss. Das Amtsjahr der beiden Consuln aber ist das Jahr der Stadt Rom 762 = 9 n. Chr. und soll nun die mißverständliche Reduction des echten Geburtsjahrs Jesu auf die alexandrinische Kaiserära in seinem Schooße hegen. Nach Sepps schöpferischer Phantasie auf S. 404 „hatte nämlich die Mutter Gottes es ausgesagt, die Apostel hatten es hinterlassen, und die Juden wußten es nicht anders“ (er beruft sich S. 401 auf Abraham ben Dior und Abarbanel): „Christus sei im achtunddreißigsten Jahre des Augustus geboren“. Rechne man nun von der Epoche des Augustus bei Josephus, dem Todesjahr des Julius Cäsar, 710 der Stadt Rom = 44 v. Chr., mit Einschluß dieses um 38 Jahre vorwärts, so komme man mit der Geburt Jesu in das Jahr 747 der Stadt Rom = 7 v. Chr., wohin sie nach Sepp und Vielen wirklich gehört. Diese ursprüngliche und richtige Rechnung soll aber später durch die Gewöhnung der Christen außerhalb Palästina's an die Aeren von Actium und Alexandrien verwirrt worden und durch die letztere (s. S. 404) an die Stelle von 747 das Jahr der Stadt Rom 762 gekommen sein. Allein die Berechnung des achtunddreißigsten Jahres des Augustus nach der alexandrinischen Epoche im Jahr der Stadt Rom 724 = 30 v. Chr. führt nur dann in das Jahr 762, wenn das Epochenjahr selbst ausgeschlossen wird, was wegen des vorherigen Einschlusses des Todesjahrs Cäsars der Consequenz zuwider ist. Man sieht: die Deduction Sepps, so kunstreich sie auch ist, hinkt auf einem Fuß. Sehr wahrscheinlich hängt der in Frage stehende Ansatz der Geburt Jesu gar nicht mit der Tradition von dem 38. Jahr des Augustus bei den Rabbinen zusammen, welche kaum etwas Anderes als der Reflex der Verlängerung des Lebens Jesu von 30 auf 34 Jahre ist, sondern ist vielmehr aus der auf den Synoptikern ruhenden Annahme hervorgegangen, daß Jesus sein letztes Passahmahl an einem Donnerstag nicht anticipirt, sondern in gesetzlicher Weise mit den Juden gehalten habe, am Freitag gestorben und am römischen Aequinoctium auferstanden sei. Diese Bedingungen erfüllt nämlich nur das Jahr 42 unserer Aere, in welchem nach alexandrinischer Rechnung der Frühlingsvollmond auf Donnerstag den 22. März und das Osterfest auf den 25. traf. Zog man nun hievon die herkömmlichen 33 Jahre und etliche Monate des ganzen Alters Jesu ab, so erhielt man als sein Geburtsjahr das Jahr 9 n. Chr.

Alt kann diese Rechnungsweise schon wegen ihres Verstoßes gegen die Geschichte (das Jahr 42 n. Chr. ist das zweite Jahr des Kaisers Claudius) nicht sein: sie kommt frühestens bei Epiphanius vor, wenigstens will dieser an einer von dem sonst so belesebenen Sepp übersehenen Stelle, Haer. LI, *Ἀλογοί*, Vol. II, pag. 494 der Ausgabe von G. Dindorf, Leipzig 1860, irgendwo (bei Valentin und seiner Schule nicht wohl) gefunden haben, daß Jesus um das 40. Jahr des Augustus und unter den Consuln Sulpicius Camerinus und Vettius Pompejanus, am 19. Juni oder 20. Mai, geboren sei: *ἠρρόκαμεν γὰρ καὶ ἐμπερομένον πρὸς τοῖς λόγοις τούτοις γεγραμμένον, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγεννήθη περὶ τὸ τεσσαρακοστὸν ἔτος Αὐγούστου. Φάσκει δὲ ὅτι πρὸ δεκαδύο καλανδῶν Ἰουλίῳ ἢ Ἰουνίῳ, οὐκ ἔχω λέγειν, ἐν ὑπατείᾳ Σουλπικίου Καμηρίνου καὶ Βεττίου Πομπηϊανοῦ ὑπάτοι.* Das 40. Jahr des Augustus erklärt Epiphanius für einen aus der Auslöschung des *βῆτα* neben dem *μῦ* entstandenen Mißgriff des Schreibers, über das Datum und Consulpaar äußert er sich nicht. Das Datum ist sicher der 20. Mai = 25. Pachon und ist also alexandrinisch, wie wir es denn auch später von Clemens von Alexandrien referirt finden werden. Das Consulpaar ist das vom Jahr 9 n. Chr., nur daß E. Poppäus Sabinus, wofür sogar Plinius H. N. L. VII, 48 nach Fischer Cn. Pompejo schreibt, zum abenteuerlichen Monstrum geworden ist. Sonst findet sich dieser Ansatz erst als Substrat der Stellung der Geburt Jesu im Weltärensystern des Annianus und seiner Nachfolger, worüber Ideler a. a. O. Bd. II, S. 453 nachzusehen ist. So erscheint das Excerpt des Bischofs Alexander aus den Aufzeichnungen der Apostel als ganz und gar apokryphisch und der Victorinus, welcher es aufbewahrt haben soll, ist am Ende gar nicht der alte Bischof von Pettau und Märtyrer unter Diocletian, sondern der Computist Victor von Capua im sechsten Jahrhundert, der auch manchmal Victorinus heißt und hier vielleicht in gutem Glauben das Gespinnst einer späten Rechnungskunst mit der Glorie apostolischen Alterthums geweiht hat.

Die Ideale einer apostolischen Tradition sind zerronnen; wenden wir uns nun zu den Aussagen der Kirchenväter.

Unter ihnen ist der älteste Gewährsmann Justinus Martyr, welcher in seiner an den Kaiser Antoninus Pius im Jahr 138 oder 139 n. Chr. gerichteten Apologie pag. 83 der Pariser Ausgabe von 1615, erzählt, „Jesus sei vor 150 Jahren unter Quirinus geboren

worden“. Sanelemente geht a. a. O. L. IV: de anno Christi natalitio, cap. IX, pag. 472, über diese Angabe hinweg, weil sich nichts Sicheres auf sie bauen lasse; dagegen folgert Sepp S. 382 aus ihr, Justin habe die Geburt Jesu in das Consulatsjahr des Quirinus, von dem vorhin die Rede war, verlegt. Am sichersten geht wohl Petav, welcher die 150 Jahre für eine runde, keine Pression zulassende Zahl ansieht.

Eine reiche Ausbeute sollte man sich von Theophilus von Antiochien versprechen dürfen, der in seinem um das Jahr 180 geschriebenen dritten Buch an Autolykus eine vollständige Chronologie der Weltgeschichte gibt. Leider aber hat der fromme Vater über das Leben Jesu auch nicht eine Zahl.

Eine präcise Zahl für das Geburtsjahr Jesu gibt zuerst Irenäus am Schluß des zweiten Jahrhunderts an, wenn er in der genannten Schrift adv. haer. L. III, cap. 25, pag. 256 unsern Herrn circa primum et quadragesimum annum Augusti imperii geboren sein läßt. Rechnet man nun mit Sanelemente pag. 473 und Ideler, Bd. II, S. 385, den Anfang der Regierung des Augustus von seinem ersten Consulat im Jahr der Stadt Rom 711 = 43 v. Chr. an, so kommt man mit der Geburt Jesu in das Jahr 3 v. Chr., welches freilich durch das circa zum schwankenden Rohre wird.

Eine ausführliche, aber seltsam aus Irrthum und Wahrheit gemischte Zeitrechnung stellt Tertullian am Anfang des dritten Jahrhunderts in seinem chronologischen Nachweis der Erfüllung der 70 Wochen Daniel's adv. Judaeos c. 8 für die Geburt Jesu auf: — Cleopatra annis XX, mensibus V. Item adhuc Cleopatra conregnavit sub Augusto annis XIII. Post Cleopatram Augustus aliis annis XLIII, nam omnes anni imperii Augusti fuerunt anni LVI. Videamus autem, quoniam quadragesimo et primo anno imperii Augusti, quo post mortem Cleopatrae imperavit, nascitur Christus. Et supervixit idem Augustus, ex quo nascitur Christus, annis XV, et erant reliqua tempora annorum in diem nativitatis Christi anni XLI. Diese Darstellung kennzeichnet sich klar als die Confusion eines alexandrinischen und römischen Synchronismus. Der alexandrinische für Cleopatra und Augustus hat nur die eine Unrichtigkeit, daß die ganze Regierungszeit der ersteren zu 20 Jahren und 5 Monaten, statt wie im ptolemäischen Canon zu 22 Jahren, angegeben ist; richtig ist dagegen die Dauer der Gleichzeitigkeit der Cleopatra mit Augustus, denn da



sie im Herbst des Jahres 30 v. Chr. gestorben ist, so war sie 13 Jahre lang seine Zeitgenossin auf dem Throne, wenn man seine Regierung mit seinem ersten Consulate beginnt; richtig und conform mit dem Kanon sind weiter die 43 Regierungsjahre des Augustus nach ihrem Tode, s. Fischer a. a. O. S. 449. Nun aber geschieht mit der Einreihung des Geburtsjahrs Jesu eine Confusion des alexandrinischen mit dem römischen Synchronismus, denn dieses kann unmöglich das 41. Jahr des Augustus seit dem Tode der Cleopatra, wohl aber seit dem Tode Cäsars gewesen sein, wie denn auch Fischer a. a. O. S. 427 für Cleopatrae „Caesaris“ vorschlägt. Das 41. Jahr seit dem Tode Cäsars würde dem Jahr vom 16. März 4 bis zum 15. März 3 v. Chr. entsprechen, allein eine Conjecturalcorrectur, der leicht eine andere, aber nur nicht die nichts-sagende Sanclementes pag. 473, der bloß quo in qui ändern will, entgegengesetzt werden kann, darf nicht zum Ausgangspunkt einer Rechnung genommen werden. Man wird sich deswegen lediglich an die 30 Jahre zu halten haben, welche Tertullian dem Herrn bei seiner Kreuzigung im 15. Jahr des Kaisers Tiberius im weiteren Verfolg seiner Chronologie in dem citirten Capitel beilegt: *hujus quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi triginta, cum pateretur, um von ihrem Endpunkt aus das Geburtsjahr und das Kaiserjahr rückwärts zu bestimmen.* Den Tod Jesu scheint nun Tertullian an derselben Stelle in den Frühling des Jahres 28 n. Chr. zu setzen, da er von ihm bis zu der Zerstörung Jerusalems 42 Jahre und 6 Monate rechnet: *Vespasianus anno primo imperii sui debellavit Judaeos, et fiunt anni XLII, menses VI;* denn wenn man vom Herbst des Jahres 70 n. Chr. um 42 Jahre und 6 Monate zurückrechnet, so kommt man in den Frühling des Jahres 28. Daß aber unser Kirchenvater gleichwohl den Tod Jesu nicht in das Jahr 28, sondern in das Jahr 29 gesetzt wissen will, dessen Frühling geschichtlich dem 15. Jahr des Tiberius angehört, beweist seine Verbindung desselben mit den Consuln des Jahres 29, C. Rubellius Geminus und C. Fusius Geminus (siehe Ideler, Bd. II, S. 413) a. a. O. weiter unten: — *passio — perfecta est sub Tiberio Caesare, Coss. Rubellio Gemino et Rufio (Fusio) Gemino, mense Martio etc.* Die 42 Jahre und 6 Monate aber muß er einem Synchronismus mit der Datirung der 56, beziehungsweise 43 Regierungsjahre des Augustus von dem Tode Cäsars oder von der Schlacht bei Actium an, welche das

Ende des Augustus in das Jahr 13 und das 15. Jahr seines Nachfolgers in das Jahr 27 bis 28 n. Chr. bringt, entnommen haben, ohne sich über die Disharmonie mit seinen obigen Parallelzahlen für Cleopatra und Augustus schwere Gedanken zu machen. Man muß also die 30 Jahre vom Frühling 29 zurückrechnen, und erhält dann als Geburtszeit Jesu mindestens den Frühling des Jahres 2 v. Chr., ein Resultat, welches dadurch, daß Tertullian das laufende Kaiserjahr, das er vermuthlich dem bürgerlichen parallelisirte, bei der Geburt Jesu voll werden läßt, was in dem Ausdruck liegt: *et erant reliqua tempora annorum in diem nativitatis Christi anni XLI*, zu Gunsten des Jahres 3 und zwar seines Schlusses abgeändert wird, so daß Sepp, Bd. IV, S. 372, ganz Recht hat, wenn er sagt: „wenn wir den abendländischen Kirchenvater genau verstehen, so hat er den 25. December 751 u. c. als den Geburtstag des Erlösers gemeint.“ Ist aber Jesus nach Tertullian am Schluß des Jahres 3 vor unserer Aere geboren, so stimmen damit die 15 Jahre, um welche Augustus nach dem früher angeführten Calcul seine Geburt überlebt haben soll, leider nicht überein; denn vom Schluß des Jahres 3 bis zu dem Todestag des Augustus, dem 19. August 14 n. Chr., sind es 15 Jahre und fast 8 Monate, und bis zum Schluß seines Sterbejahrs gar volle 16 Jahre, so daß Tertullian offenbar ein Jahr zu wenig gerechnet hat. Aus dem gefundenen Termin der Geburt Jesu folgt endlich für die Epoche des Augustus, daß dieselbe nicht der Tod Cäsars am 15. März 44 v. Chr., sondern nur der 1. Januar seines ersten Consulatsjahrs 43 v. Chr. sein kann. Diese Epoche giebt denn auch den kritischen Maßstab für Fischers oben erwähnte Aenderung des Cleopatrae in Caesaris ab: man muß sie verwerfen, wenn man sie nicht etwa mit Sanelementes Correctur des *quo in qui* verbinden und so dem Zwischensatz alle chronologische Bedeutung entziehen will. Sicher hieße aber jede Aenderung nicht den Text, sondern den Autor corrigiren, dem die Auseinanderhaltung abweichender Rechnungsstandpunkte zu difficil war.

Der Zeitgenosse Tertullians, Clemens von Alexandrien, welcher bis zum Jahr 202 daselbst als Katechet und Presbyter wirkte, macht in seinen Stromata, L. I, pag. 405—408 der mir vorliegenden Potter'schen Ausgabe, „zum Nachweis der Geburt des Erlösers“, *εἰς ἐπίδειξιν τῆς τοῦ σωτῆρος γενέσεως*, eine directe und indirecte Angabe. Seine directe Angabe geht dahin, daß Jesus im 28. Regierungsjahr des Augustus geboren sei, wofür er als Beweis

die dreißigjährige Lebens- und einjährige Lehrsamtsdauer Jesu bis zu seinem Leiden während 15 Jahre unter Tiberius und ebenso vieler unter Augustus anführt. Seine Exposition lautet pag. 407 folgendermaßen: *ἐγενήθη δὲ ὁ κύριος ἡμῶν τῷ ὀγδόῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει — ἐπὶ Αὐγούστου. Οἱ δὲ τοῦτ' ἀληθές ἐστιν, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῷ κατὰ Λουκᾶν γέγραπται οὕτως· ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐγένετο ῥῆμα κυρίου ἐπὶ Ἰωάννην, τὸν Ζαχαρίου νιόν, καὶ πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ· ἦν δὲ Ἰησοῦς ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα ὡς ἑτῶν λ'. Καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρύττειν, καὶ τοῦτο γέγραπται (Jes. 61, 1) οὕτως· ἐνιαυτὸν δεκτὸν κυρίου κηρύττει ἀπέστειλέν με. — Πεντεκαιδεκάτῳ οὖν ἔτει Τιβερίου καὶ πεντεκαιδεκάτῳ Αὐγούστου· οὕτω πληροῦνται τὰ τριάνκοντα ἔτη, ἕως οὗ ἔπαθεν. Die Epoche des Augustus kann nun bei Clemens als Alexandriner keine andere sein, als der auf die römische Einnahme Alexandriens zunächst folgende 1. Thoth des Jahres 30 v. Chr., der Anfangstermin der von dem Sieger den Alexandrinern aufgezwungenen neuen Acre, wie denn Clemens diese Epoche auch ausdrücklich auf pag. 402 hervorhebt und seinen 43 Regierungsjahren des Augustus auf pag. 406 zu Grunde legt. Das 28. Jahr des Augustus läuft also vom 29. August 3 bis zum 28. August 2 v. Chr., vom 1. Thoth des Jahres 2 v. Chr. aber bis zum Tode dieses Kaisers sind es 15 und von da bis zum 15. Jahre des Tiberius einschließlich wieder 15, zusammen 30 Jahre, so daß, wenn man das Geburtsjahr Jesu als sein erstes rechnet, 30 Lebensjahre und 1 Lehrjahr herauskommen, in welche Clemens das Leben des Herrn theilt. Diesen Ansatze der Geburt Jesu gibt jedoch unser Kirchenvater ausdrücklich nicht als seine eigene Berechnung, sondern als das Resultat sorgfältiger Forscher, welche dem Geburtsjahr auch noch den Geburtstag, und zwar als solchen den 25. Pachon = 20. Mai, beisetzen, pag. 407: *εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες· ἦν φασιν ἔτους κη' Αὐγούστου ἐν πέμπτῃ πάχων καὶ εἰκάδι. Eine indirecte Angabe enthalten die 222 Jahre, welche Clemens pag. 403 und 406 vom Antritt des Augustus bis zum Tode des Kaisers Commodus am 31. December 192 n. Chr. zählt: (vom Tod des Antonius an) ἡ Ῥωμαίων βασιλεία ἕως τῆς Κομόδου τελευτῆς ἔτη διακόσια εἴκοσι δύο, und: *γίνεται τὰ πάντα ἀπὸ Αὐγούστου ἕως Κομόδου ἔτη σ'κβ'.* Subtrahirt man nun von diesen die 27 Jahre und x Monate des Augustus bis zu der Geburt Jesu, so erhält man**

für sie  $222 - (27 + x) = 195 - x$ ,  $(195 - x) - 192 = 3 - x$ , d. i. das Jahr  $3 - 2$  v. Chr. Auf dasselbe Jahr führen ferner die 194 Jahre, 1 Monat und 13 Tage von der Geburt Jesu bis zum Tode des Commodus auf pag. 407 zurück: *γίνονται ἀπ' οὗ ὁ κύριος ἐγεννήθη ἕως Κομοδὸν τελευτῆς τὰ πάντα ἔτη ἑκατὸν ἐνενήκοντα τέσσαρα, μὴν εἰς, ἡμέραι ιγ'.* Die Zahlen dieser Stelle sind aber schwerlich unversehrt. Sie sollen nämlich das Additionsergebniß folgender drei die ganze Zeitsumme constituirender Positionen auf pag. 407 sein: 1) der vorhin besprochenen nicht vollen 31 Jahre Jesu bis zu seinem Leiden, 2) von 42 Jahren und 3 Monaten vom Leiden Jesu im 15. Jahr des Tiberius bis zu der Zerstörung Jerusalems: *ἀπ' οὗ δὲ ἔπαθεν ἕως τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλὴμ γίνονται ἔτη μβ', μῆνες γ',* und 3) von 128 Jahren, 10 Monaten und 3 Tagen von da bis zum Tode des Commodus: *καὶ ἀπὸ τῆς ῥα καταστροφῆς Ἱερουσαλὴμ ἕως Κομοδὸν τελευτῆς ἔτη ρ'κ'η', μῆνες ι', ἡμέραι γ'.* Diese Theilzahlen ergeben aber statt der obigen Summe von 194 Jahren, 1 Monat und 13 Tagen vielmehr 202 Jahre, 1 Monat und 3 Tage, also 7 Jahre, 11 Monate und 20 Tage zuviel. Der Hauptfehler in den 128 Jahren der dritten Position springt von selbst in die Augen und wird auch von Clemens auf pag. 403 insoweit corrigirt, als er dort von der Gefangenschaft unter Vespasian bis zum Tode des Commodus 121 Jahre, 6 Monate und 24 Tage rechnet: *ἀπὸ Οὐεσπασιανοῦ* (d. h. nach dem Vorhergehenden: *ἀπ' αἰχμαλωσίας τῆς ἐπὶ Οὐεσπασιανοῦ*), *ἕως τῆς Κομοδὸν τελευτῆς εὗρίσκειται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι ἑν, μῆνες ἕξ, ἡμέραι εἴκοσι τέσσαρες*, eine Angabe, welche die Zerstörung Jerusalems freilich unhistorisch genug auf den 6. Juni 71 n. Chr. bringt, denn 192 Jahre weniger 121 Jahre, 6 Monate und 24 Tage lassen 70 Jahre, 5 Monate und 6 Tage im Rest, allein sich eben als die Consequenz der zweiten Position mit den 42 Jahren und 3 Monaten von dem Tod Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems darstellt, welche mit der Abweichung von 3 Monaten auch in der Rechnung Tertullians bemerkt worden ist und hier so wenig als dort mit der Datirung der Regierungszeit des Augustus harmonirt, da sie auf die Schlacht bei Actium zurückführt. Diese Fehlerhaftigkeit der zweiten und dritten Theilzahl discreditirt natürlich auch die obige ganze Summe, zumal da der 1 Monat und die 13 Tage in ihr offenbar das Resultat der Addition der 3 Monate der zweiten und der 10 Monate und 3 Tage der dritten Position mit einem vielleicht durch einen Schreibfehler entstandenen



Ueberschuß von 10 Tagen sind. Unter solchen Umständen hat die Zurückrechnung auf den Geburtstag Jesu mittelst Abzugs der 194 Jahre, 1 Monat und 13 Tage vom Todestage des Commodus einen Werth nicht mehr. Will man dennoch unter der willkürlichen Hypothese der Unabhängigkeit der Summe von den genannten fehlerhaften Theilzahlen aus ihr den Geburtstag Jesu bestimmen, so findet man als solchen, wenn man vom 31. December einschließlich 43 Tage zurückrechnet, den 19. November, wie S. Clemente, der übrigens auch ein von ihm freilich nicht motivirtes Mißtrauen gegen die vorliegende Zahlangabe hegt, pag. 474, und Piper im „evangelischen Kalender, Jahrbuch für 1856“, S. 43, ganz richtig herausbringen, nicht aber den 17., wie Wieseler a. a. O. S. 138, Anm., meint, da man nach der alexandrinischen Monatsberechnung mit dem 1 Monat nicht auf den 30. November, sondern nur auf den 1. December ausschließlich zurückkommt, von wo es bis zum 19. November einschließlich 13 Tage sind. Der 19. November aber entspricht dem 23. Athyr alexandrinischer Rechnung, ein Datum, welches Clemens keinesfalls aus irgend einer ethnificirenden Rücksicht gewählt haben könnte, denn nach Uhlemann's „Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde“, Leipzig 1857, Th. II, S. 199—201, traf dieser Tag mit keinem ägyptischen Feste zusammen. Eher könnte er auf dieses Datum durch die Auffassung des Geburtstags Jesu als Erfüllung der Weissagung Haggai's 2, 20 von dem am 24. Tage des 9. Monats neu beginnenden Segen und der dereinstigen Verherrlichung des zweiten Tempels verfallen sein. Diese biblische Grundlage den verschiedenen Daten des Geburtstags des Herrn statt der bisher beliebten heidnischen Festparallelen gegeben zu haben, ist das Verdienst Cassels in seinem über „Weihnachten“ geschriebenen Buch und Artikel in Herzogs Real-Encyclopädie. Clemens könnte nämlich das Jahr der Geburt Jesu mit dem jüdischen Nisan begonnen und diesen mit dem alexandrinischen Phamenoth parallelisirt und sodann bei der Festsetzung des Tages den zwischen den Juden und Alexandrinern obwaltenden Unterschied des Tagesanfangs berücksichtigt haben, wonach die Nacht des 24. Tages des 9. Monats nach jüdischer Rechnung mit der Nacht des 23. nach alexandrinischer zusammentraf, weil die Juden den Tag von Abend zu Abend, die Alexandriner dagegen von Morgen zu Morgen zählten. Mit einer solchen Weihnachtsberechnung stünde jedoch Clemens ganz vereinzelt da, die Christen im Ganzen schloßen sich zu-

folge der Darstellung Cassels an die Praxis des Festes der jüdischen Tempelweihe an, welches nach Maßgabe von 1 Macc. 4, 50 mit der Grenzscheide des 24. und 25. Kislev, d. i. mit dem Abend des 24. nach unserer Tageseintheilung, begann, und feierten die Geburt des Herrn in der Nacht vom 24. auf den 25. und an dem auf sie folgenden Tage des 9. Monats der verschiedenen Kalender. Mit dem 23. Athyr ist also nichts anzufangen und für die Meinung Cassels in seinem Artikel „Weihnachten“, S. 592, Clemens habe vom Nisan aus den 25. Athyr zum Geburtstag Jesu gemacht, kenne ich keinen Beweis, aus der letztermähnten Stelle resultirt er wenigstens nicht. Aber auch für den 21. Athyr, auf welchen Wieseler durch seinen 17. November kommt, läßt sich ein biblischer oder ethnischer Anknüpfungspunkt nicht finden, denn die Zahlencorrectur in Plutarch's de Is. et Os. c. 39, durch welche er a. a. O. S. 138, Anm., die Auffindung des Osiris auf den 21. Athyr verlegen möchte, hat keine objective Stütze. Man wird bei Clemens sich mit dem Geburtsjahr Jesu 3—2 v. Chr. begnügen und von dem Geburtstag abstrahiren müssen.

Auf Clemens von Alexandrien folgt zunächst Julius Africanus, der Vater der historischen Chronologie in den christlichen Kreisen. In den fünf Büchern seiner Chronik hat er das gesammte geschichtliche Material an dem Faden einer Weltäre unter steter Vergleichung der Olympiaden, der Dynastien- und Obrigkeitsjahre geordnet und mit den Consuln Gratus und Seleucus 221 n. Chr. abgeschlossen. Die geringen und nur in fremden Referaten erhaltenen Ueberreste seiner Chronologie machen aber ihre Untersuchung dermaßen schwierig und unsicher, daß sogar der gelehrte Petav, welcher sich diesem Geschäft in seinen „Varr. dissert.“ L. VIII, cap. 2, in T. III, der „Doctrina temporum“, Antwerpen 1705, pag. 155—156, unterzieht, dieselbe eine anceps et perplexa quaestio nennt und der nicht minder belesene und scharfsinnige Sanclemente pag. 477 mit der resignirenden Bemerkung: de Julio Africano mihi minus explorata res est, an ihr vorübergeht. Lassen wir den Priester vorübergehen und versuchen an dem unter die Mörder Gefallenen selbst den Samariterdienst, so gewinnen wir wohl am besten Mel und Wein für seine Wunden, wenn wir das Referat des Synceßus über die von Africanus seinem Schlußjahr beigegebenen Gleichzeitigkeiten der Reichhaltigkeit wegen zum Ausgangspunkt wählen. Dasselbe lautet pag. 404 des Vol. I der Ausgabe von W. Dindorf, Bonn 1829, dahin,

das Magistratsjahr des Gratus und Seleucus, des 725. Consul-  
 paars seit der Vertreibung der Könige durch Brutus, sei zugleich das  
 Amtsjahr des Philinus, des 903. einjährigen Archonten seit Kreon,  
 das 3. Regierungsjahr des Kaisers Heliogabalus und entspreche dem  
 ersten Jahr der 250. Olympiade und dem Jahr der Welt 5723:  
 ἀφ' οὗ (Kreon) ἐπὶ σὺ ὀλυμπιάδα ἄρχοντες πρὶν μέχρ' ὅτι Φιλίνου,  
 καὶ ὃν ὑπάτεον Γράτος Σαβινιανὸς Ῥωμαίων καὶ Σέλευκος, ἀπὸ  
 τῶν περὶ Βροῦττον μετὰ τοὺς βασιλεῖς ὑπάτευσάντων, ψκ' κατα-  
 ριθμούμενοι ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος τοῦ κόσμου, κατὰ τὸν Ἀφρικανόν,  
 ὅπερ ἦν Ἀντωνίνου τοῦ καὶ Ἀυγέτου Ῥωμαίων βασιλέως ἔτος γ'.  
 Das *Ant. t. κ. Ἀυγέντ.* ist natürlich in *Ἀντωνίνου Ἀυγούστου* und  
 das *Μακρίνου* bei Photius cod. XXXIV in *Μάρκου* zu corrigiren,  
 denn beides sind offenbar nur Trümmerstücke des vollständigen Na-  
 mens und Titels: Marcus Antoninus Heliogabalus Augustus. Die  
 Namensschreibung des Photius ist vermuthlich ein arithmetisches Miß-  
 verständniß, hervorgegangen aus der nach Fischer, „griechische Zeit-  
 tafeln“, Altona 1840, S. 84, auch im Marmor Parium vorkom-  
 menden Datirung des Archontats Kreons vom Jahr 684 v. Chr.,  
 denn  $902 - 684 = 218$  n. Chr., worein die Regierung des Kaisers  
 Macrinus fällt. Das Magistratsjahr der beiden Consuln ist nun,  
 wie schon gesagt, das Jahr 221 n. Chr. und das 3. Jahr des He-  
 liogabalus läuft vom 7. Juni 220 bis 221 n. Chr., Jahreszahlen,  
 welche mit Ol. 250, 1 nicht gut harmoniren, da dieses Olympiaden-  
 jahr nach Eratosthenes vom 1. Juli 221 bis zum letzten Juni  
 222 n. Chr. läuft. Africanus hat also den Anfang der Olym-  
 piaden vom Sommerfollstitium zurückgeschoben, und zwar auf das  
 vermuthlich der ägyptischen Wissenschaft entnommene Frühlings-  
 äquinocium Julius Cäsars, den Epochentag der Welt bei „allen  
 heiligen Vätern und Lehrern und bei der heiligen katholischen und  
 apostolischen Kirche“ nach dem Zeugniß des Syncellus pag. 2, um  
 die Olympiadenjahre seinen Weltjahren gleich zu stellen. Daß er aber  
 nicht bloß auf das Frühlingsäquinocium des laufenden Jahres  
 zurückging, wie Petav a. a. O. anzunehmen geneigt ist, sondern  
 bis auf das des vorhergehenden, beweisen die vorhin genannten  
 Consul- und Kaiserzahlen, welche den Beginn von Ol. 250, 1 mit  
 dem 25. März 220 und nicht erst 221 n. Chr. verlangen. Diese  
 uns an die Jahresepoche des 1. Januar Gewöhnten unnatürlich er-  
 scheinende Zurückschiebung hatte für Africanus, der als vieljähriger  
 Bewohner Palästinas im bürgerlichen Leben an den syrischen, dem

Olympiadenjahr um drei Vierteljahre vorausgehenden Jahresanfang im Herbst gewöhnt war, nichts Anstößiges, denn er kam damit nur um wenige Monate hinter seinen bürgerlichen Jahresanfang zurück. Dem Olympiadenanfang des Eratosthenes kam er aber auf diesem Wege um fünf Vierteljahre voraus, nämlich vom 1. Juli 776 auf den 25. März 777 v. Chr. Daß dem in der That so sei, wird noch ausdrücklich durch die 217 Jahre bewiesen, welche Africanus bei Eusebius, Praep. ev. L. X, 10, von Ol. 1, 1 bis Ol. 55, 1, seinem ersten Jahre des Chrus, zählt: ἀπὸ δὲ πρώτης ὀλυμπιάδος ἐπὶ τῆς νέ' ἔτος πρώτον, τουτέστιν ἐπὶ Κύρου βασιλείας ἔτος πρώτον, ἔτη σιζ' (bei Gallandi T. II, pag. 368), sowie durch die 115 + 475 = 590 Jahre, welche er bei Eusebius in der Demonstr. evang. L. VIII, 2, vom Beginn des Perserreichs bis zum 16. Jahr des Tiberius rechnet: ἀπὸ Νεμίον — ἔτι πεντεκαίδεκάτῳ καὶ ἑκατοστώ τῆς Περσῶν βασιλείας — ἐπὶ τοῦτον τὸν χρόνον — Τιβερίου δὲ Καίσαρος ἡγεμονίας ἔτος ἑκκαίδεκατον ἔτη συνάγεται τετρακόσια ἑβδομήκοντα πέντε (bei Gallandi pag. 372), denn wenn das 16. Jahr des Tiberius von 29 bis 30 n. Chr. läuft, so ist das 589. vorher oder das erste Jahr des Chrus = 561 — 560 v. Chr., 561 + 216 aber ist = 777 v. Chr. Natürlich brachte Africanus durch seine Zurückschiebung des Olympiadenanfangs gegenüber von Eratosthenes jedes Datum vor unserer Aere um ein Jahr zu tief hinunter und nach unserer Aere um ein Jahr zu hoch hinauf. Durch diese Bemerkung löst sich auch die oben beiläufig erwähnte Abweichung von dem Marmor Parium in der Datirung des Archontats Kreons in Uebereinstimmung auf, denn wenn Philinus in Ol. 250, 1 der 903. Archon seit Kreon war, so gehört der letztere in das 902. Jahr vorher, d. i. in Ol. 24, 2, was zwar nach Eratosthenes 763, aber nach Africanus 764 v. Chr. ist. Ebenso kam unser Chronograph z. B. mit der römischen Einnahme Alexandriens in Ol. 187, 4 statt in Ol. 187, 3, d. h. nach Eratosthenes in das Jahr 29 v. Chr., statt in das Jahr 30. Er sagt nämlich bei Synchronus pag. 584: μετὰ Ἀλεξανδρείας ἄλυσιν ὀλυμπιάς ἤχθη ὁρη', nun begann aber die 188. Olympiade am 1. Juli 28 v. Chr., wenn man mit Eratosthenes rechnet, und die Einnahme Alexandria's würde also, da sie 11 Monate vor dem Anfang des nächsten Olympiadenjahrs statthatte, in das Jahr 29 fallen; allein nach Africanus beginnt die 188. Olympiade mit dem 25. März 29 v. Chr. und die Einnahme Alexandria's kommt also doch in ihr gehöriges Jahr 30 v. Chr. kehren wir nach dieser Feststellung seiner



Olympiadenäre zu seinem Schlußjahr Ol. 250, 1 zurück, dessen Beginn vorhin auf den 25. März 220 n. Chr. gesetzt worden ist, so rechnet er pag. 614 bis dahin von dem „Auftritt und der Auferstehung“ Jesu an 192 Jahre: ἀφ' οὗ χρόνον (τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας καὶ ἀναστάσεως) ἐπὶ ὀλυμπιάδα σν' ἔτη ρβ'. Zieht man nun 191 von 220 ab, so erhält man als Auferstehungsjahr das Jahr 29 n. Chr., d. h. das Consulatsjahr der beiden Gemini. Hiermit stimmt der Ansatz der Auferstehung in Ol. 202, 2 und in das 16. Jahr des Tiberius auf pag. 611 und 612 ganz überein, da  $(201 \times 4) + 2 = 806$  und  $806 - 777 = 29$  n. Chr. ist und das 16. Jahr des Tiberius unter der gewiß berechtigten Voraussetzung der Gleichstellung des Anfangs der Kaiserjahre mit dem seiner Olympiaden- und Weltjahre bei Africanus mit dem 25. März desselben Jahrs begann, was das älteste Datum des Todes Jesu ist, vergl. den Artikel des Verfassers in Herzogs Real-Encyclopädie: „Zeitrechnung, christliche“, S. 476. Aus der Vernachlässigung der Gleichstellung der Jahresanfänge erklärt sich die rein willkürliche Correctur des Hieronymus, welcher in cap. IX Dan. (bei Gallandi T. II, pag. 370 und 371) in einem Excerpt aus dem 5. Buch des Africanus: — usque ad annum quintum decimum Tiberii Caesaris, quando passus est Christus, schreibt, aber von Eusebius widerlegt wird, der in der Demonstr. evang. L. VIII, 2 denselben Auszug mit dem 16. Jahr des Tiberius bringt, denn historisch beginnt das 16. Jahr des genannten Kaisers erst im August 29 n. Chr. Daselbe Jahr unserer Aere ergibt auch das Jahr der Welt 5531, in welches Africanus bei Synceßus pag. 616 das Leiden und die Auferstehung setzt: — περὶ τὸ πάθος καὶ τὴν σωτήριον ἀνάστασιν δυοῖν ἔτεσιν διήμαρτε, κατὰ τὸ ἐφλα' ἔτος τοῦ κόσμου συναγαγών; werden nämlich die 5531 von dem Schlußjahr 5723 abgezogen, so bleiben die obigen 192 Jahre im Rest, welche auf das Jahr 29 n. Chr. führen. Der Auftritt und die Lehrthätigkeit Jesu füllen dann eben das 15. Jahr des Tiberius vom 25. März 28 bis zum 24. März 29 n. Chr. aus, da sie Africanus nach Synceßus pag. 615 und 616 auf ein Jahr beschränkt, worin er sich nach seinem Referenten um 2 Jahre geirrt hat, wie wir eben gelesen haben. Vom Tode Jesu aber rückwärts zu rechnen, wird durch den Umstand möglich, daß Synceßus selbst auf den zuletzt angeführten Seiten die Lebensdauer Jesu von seiner Empfängniß an bis zu seiner Himmelfahrt im Anfang des Jahrs der Welt 5534 zu 33 Jahren und 40 Tagen

berechnet: ὡς εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς θείας αὐτοῦ συλλήψεως χρόνον ἀρξάμενον τῷ εφλά' ἔτει τοῦ κόσμου, τῇ πρώτῃ τοῦ πρωτοκτίστου μηνὸς Νισάν, Μαρτίου κέ', μέχρι τῆς ζωοποιοῦ ἀναστάσεως κατὰ τὴν αὐτὴν συμπεσοῦσαν ἡμέραν κέ' Μαρτίου ἐτῶν λγ' καὶ ἡμέρας μιᾶς τῷ εφά' ἔτει ἀρξαμένην, ἀφ' ἧς ἐπὶ τὴν — ἀνάληψιν ἡμέραι μ', ἀπὸ δὲ Ἀδάμ ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἔτη ξφλγ', ἡμέραι μ'. Hiernach hatte Jesus bei dem Beginn des Jahrs der Welt 5531 das 30. Jahr seit seiner Empfängniß zurückgelegt und würde nach Africanus ein Alter von 31 Jahren seit dem erwähnten Lebensanfang erreicht haben, wenn Syncellus mit seiner in dem Vorwurf, Africanus habe sich in der Altersberechnung Jesu um 2 Jahre geirrt, liegenden Meinung Recht hätte, daß der Meister der Chronologie seinen Tod an das Ende des Jahrs 5531 verlegt habe, was für diesen gar nie möglich war, da der Epochentag der Welt in der alten Kirche nur als Todestag Jesu, nicht aber als Auferstehungstag galt, wofür ihn Syncellus, den Tod auf den 23. März und also noch in das alte Jahr verlegend, nahm. War nun Jesus bei dem Beginn des Jahrs 5531 volle 30 Jahre seit seiner Empfängniß alt, so fällt diese auf den Beginn, beziehungsweise den 25. März des Jahrs 5501; allein da Syncellus dem Africanus pag. 616 es als Treue gegen die apostolische Tradition nachrühmt, daß er die Empfängniß in das Jahr der Welt 5500 gesetzt habe: ὁ μὲν οὖν Ἀφρικανὸς συμφώνως τῇ ἀποστολικῇ παραδόσει τῷ εφ' ἔτει τὴν θείαν χρονολογήσας σάρκωσιν κτλ., so muß der letztere Jesu doch volle 31 Jahre gegeben haben, denn der Empfängnißtag des 25. März kann nur der erste Tag des Jahres 5500 sein. Syncellus selbst will freilich in der Consequenz seines Irrthums über den Ansatß des Todes Jesu auch die Empfängniß pag. 596 an den Schluß des Jahres 5500, beziehungsweise auf die Zusammengrenzung der Jahre 5500 und 5501 in der Nacht vom 24. auf den 25. März setzen: τῷ αὐτῷ εφ' ἔτει ἀπὸ κτίσεως κόσμου πληρουμένῳ, τῷ κή τοῦ Φαμενῶθ, μηνὸς Μαρτίου κδ', καὶ ἀρχομένῳ τῷ Φαμενῶθ κθ', ἦτοι Μαρτίου κέ' — ἀπιστάλη ὁ ἀρχάγγελος Γαβριήλ κτλ. Der erste Tag des Jahrs der Welt 5500 bei Africanus ist aber nach unserer Zeitrechnung der 25. März des Jahrs 3 v. Chr., und nicht Petab, welcher die Empfängniß nach Africanus in das Jahr 2 vor unserer Aere setzen will, hat Recht, sondern Ideler, welcher für sie das Jahr 3 vermuthet, wofür er sich übrigens Bd. II, S. 457, fälschlich auf Petab beruft, da dieser a. a. O. pag. 156 mit dürren Worten sagt: mea conjectura

est Christum ex Africani opinione incarnatum esse anno Per. Jul. 4712, biennio ante communem aeram. Nun zu

Hippolytus mit seinem auf das erste Jahr des Kaisers Alexander Severus = 222 n. Chr. gestellten Osterkanon. In diesem hat die Obergrenze des zweiten Jahres die Beischrift: Γένεσις Χ[ϛ], zu deren Erläuterung in dem „Corpus inscriptionum Graecarum“ Vol. IV, pag. 286, folgendes Citat aus Blanchini (Bianchini) „de Kalendario et cyclo Caesaris ac de paschali canone S. Hippolyti Martyris“, Rom 1703, pag. 107, beigelegt ist: consignat S. Hippolytus Genesim Christi domini cellula secunda sui canonis annorum CXII. Duplici ferme cyclo sive annis 223 ante epocham Severi Alexandri putat in utero virginis deiparae conceptum fuisse dominum. Nach Blanchini ist also das Jahr 2 vor unserer Aere, denn  $223 - 221 = 2$ , für Hippolytus das Empfängnißjahr, allein γένεσις bedeutet Geburt und nicht Empfängniß, wofür σάρκωσις oder σύλληψις stünde, so daß hier nur das Geburtsjahr Jesu gemeint sein kann. Die Empfängniß fiel ihm vielmehr, wie dem Africanus, auf den 25. März des Jahres 3 v. Chr., was aus seinem Datum des Geburtstags folgt, das Sinclemente pag. 474 auf den 6. Januar des Jahres 2 v. Chr. stellt, indem er aus der Beischrift zu dem letzten Jahr des zweiten Cyclus = 29 n. Chr.: Πάθος Χ[ϛ] scharfsinnig deducirt, daß Hippolytus den Geburtstag Jesu nothwendig in den Anfang des Jahres 2 habe setzen müssen, und nicht an dessen Ende, was ihm Syn-cellus durch die Berufung auf seine Autorität für den 25. December pag. 597 aufbürdet, wenn er anders nicht durch sein niederes Alter Jesu bei seinem Tode von 29 Jahren und 3 Monaten mit der gesammten, die Zurücklegung des 30. Jahres festhaltenden Tradition habe in Widerspruch kommen wollen. Stimmt nun Hippolytus mit Africanus in dem Ansatz der Empfängniß nach dionysischer Rechnung überein, so ist er mit ihm natürlich auch in dem Datum der Empfängniß und Geburt nach Weltjahren einig. Dieß beweist er in seiner Erklärung des Propheten Daniel durch den Ansatz der Geburt Jesu in Bethlehém in das Jahr der Welt 5500, innerhalb dessen der 6. Januar 2 v. Chr. fällt. Die Stelle, welche ich übrigens nur aus Thilo's „Codex apocryphus Novi Testamenti“, Leipzig 1832, pag. 692, Anm., kenne, lautet: ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἡ ἐνσαρκος ἐν Βηθλέμ, ἐπὶ Ἀβγούστου γένηται πεντακισχilioστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει. Eine weitere Be-

stätigung liefert die nach einem Pariser Manuscript von den Jesuiten Canisius und Labbeus lateinisch herausgegebene und von Ludwig Dindorf in seine Ausgabe der Passahchronik, Bonn 1832, Vol. II, pag. 96—111, aufgenommene Chronik, welche nach Dufresne's „Praefatio“ zu der Passahchronik, Vol. II, pag. 23 der eben genannten Ausgabe, mit der sonst verlorenen des Hippolytus identisch sein soll, aber jedenfalls stark überarbeitet ist<sup>1)</sup>. Dort werden nämlich pag. 29 und 107 von Adam bis zu der babylonischen Gefangenschaft unter Jechonjah 51 Generationen und 4842 Jahre und 9 Monate und von da bis auf Christum 14 Generationen und 660 Jahre gezählt: ab Adam autem usque in transmigrationem Babyloniae sub Jechonia generationes LI, anni IVMDCCCXLII, menses VIII. Et post transmigrationem Babyloniae usque ad generationem Christi generationes XIII, anni DCLX. Diese Jahrzahlen ergeben bis zur Geburt Jesu 5502 Jahre und 9 Monate, sie bringen also dieselbe, wenn man das Jahr vom 25. März an rechnet, auf den 25. December des Jahrs der Welt 5503, und das ist nichts als eine falsche Correctur des Africanus nach Dionysius, dessen Geburtsjahr Jesu = 5503 des Africanus ist, siehe Ideler, Bd. II, S. 457. Wie in der Weltäre, so stimmt Hippolytus nach der genannten Chronik aber auch in der Olympiadenrechnung mit Africanus überein. Es werden nämlich pag. 30 und 108 von dem Olympiadengründer Iphitus bis auf Alexander den Großen 114 Olympiaden = 456 Jahre, und von ihm bis auf Christus 80 Olympiaden = 320 Jahre gezählt: tempora jam apud Graecos ex constructione olympiadum sunt clara: nam usque ad Alexandrum Macedonem fuerunt olympiades CXIV, quae faciunt annos CCCCLVI ab Iphito, qui constituit olympiades. Ab Alexandro usque ad Christum olympiades LXXX, quod sunt anni CCCXX. Hierdurch kommt die Geburt Jesu in Ol. 194, 4, was nach Eratosthenes = 1 v. Chr., nach Africanus aber = 2 v. Chr. ist. Verwandelt man ferner die 30 Jahre von seiner Geburt bis zu seinem Leiden pag. 29 und 107: a generatione Christi ad passionem anni XXX, in  $7\frac{1}{2}$  Olympiaden und addirt sie zu den vorigen 194 bis zur Geburt einschließlich, so erhält man für den Tod Jesu genau dasselbe Olympiadendatum, welches Africanus für das Jahr der Auferstehung hat, nämlich Ol. 194 +  $7\frac{1}{2}$  = Ol. 202, 2.

<sup>1)</sup> Dufresne gibt auch Bunsen, der Vater, in „Hippolytus und seine Zeit“, Leipzig 1852, Bd. I, S. 106, Recht.



Von Hippolytus an hat man keine chronologische Bestimmung über die Geburt Jesu mehr bis auf Eusebius, den treuen und fleißigen Schüler des großen Meisters Africanus, welcher hundert Jahre nach diesem eine Chronik von der Erschaffung der Welt bis zu dem 20. Regierungsjahr Constantins des Großen, d. i. bis zum Jahr 327 n. Chr., geschrieben hat. In der fortlaufenden Erzählung des ersten Theils seiner Chronik nun begnügt er sich, pag. 189 und 194 der Ausgabe Auchers, die Geburt Jesu (der Empfängniß, gedenkt er nicht) ohne alle Jahreszahl in die Zeit des Augustus und Herodes zu verlegen, in den Tabellen des zweiten Theils aber, welche nach Jahren Abrahams unter Vergleichung der Jahre der verschiedenen Regenten, der Olympiaden und der Stadt Rom geordnet sind, gibt er ihr pag. 261 folgende fünf Termine: Jesus Christus, filius dei in Bethlehem Judae nascitur U. C. 751, Ol. 194, 4, Abrahæ 2015, Augustus 42, Herodes 32. Zu der Reduction dieser Aerenzahlen auf unsere Zeitrechnung sind natürlich die von Eusebius zu Grund gelegten Epochen derselben zu eruiren, also zuerst die Roms und der Olympiaden. Ueber die erstere findet sich in den Tabellen pag. 175 der Aucher'schen Ausgabe zu Ol. 6, 4 (bei Mai und Johrab zu Ol. 6, 3) und Abraham 1263 die Beischrift: Romam nonnulli Romanorum conditam ajunt, und zu Ol. 7, 1 und Abraham 1264 in beiden Ausgaben: Urbis conditæ annus primus, so daß also Ol. 7, 1 als das Jahr 1 der römischen Aere des Eusebius erscheint. Gegen diese allgemeine, namentlich durch die Autorität Ideler's, Bd. II, S. 161, gedeckte Auffassung hat jedoch Götschen in seinen „Bemerkungen zur Chronologie des Neuen Testaments“ in den „theologischen Studien und Kritiken“ vom Jahr 1831, S. 715, Anm., Protest erhoben. Die Gleichstellung des Jahrs 1 der Stadt Rom mit Ol. 7, 1 könne nämlich nur auf einem Irrthum entweder des Herausgebers oder des armenischen Uebersetzers beruhen, insofern im Folgenden das Jahr 10 der Stadt mit Ol. 9, 3 und Abraham 1274 statt mit Ol. 9, 2 und Abraham 1283 gleichgestellt und diese Inconsequenz durchgängig beibehalten sei, woraus folge, daß Eusebius keineswegs Ol. 7, 1, sondern Ol. 7, 2 als das Jahr 1 der Stadt berechnet habe. Der Augenschein lehrt, daß Götschen hierin Recht habe, nur die Zurückführung der Beischrift zu Ol. 7, 1 auf einen Irrthum entweder des Herausgebers oder des armenischen Uebersetzers ist als eine unhaltbare Beschuldigung abzuweisen, denn bei Aucher findet sich vor der armenischen Beischrift die griechische

Abbreviatur: K. α'. Von wem soll nun diese herrühren, wenn nicht von Eusebius selbst, und welche Interpretation kann richtiger sein als die von dem Armenier ihr beigegebene: id est Κτίσεως Πώμης ἔτος πρῶτον? Natürlich kann aber Eusebius mit dieser Beischrift unmöglich seine eigene, sondern nur eine fremde chronologische Praxis haben aussprechen wollen, sonst hätte er ja in der nachfolgenden Jahrezählung Ol. 7, 2 nicht zum Jahr 1 der Stadt machen können. Welches diese fremde Rechnungspraxis sei, wird klar, sobald man auf den von Götschen selbst gelegentlich der Bestimmung des ersten Regierungsjahrs des Augustus S. 717 aufgezeigten Grundsatz des Eusebius Acht giebt, nie das laufende Jahr einer Epoche, sondern erst das folgende als das erste der von ihr ausgehenden Jahrrrechnung zu zählen; es ist die Praxis derjenigen, welche die Gründung Roms in Ol. 6, 4 setzten. Andererseits geht aber aus diesem Grundsatz des Eusebius, wenn man ihn mit seiner Zählung von Ol. 7, 2 als Jahr 1 der Stadt zusammenhält, weiter hervor, daß er selbst die Gründung Roms in Ol. 7, 1 setzte, wodurch seine vage Angabe im ersten Theil seiner Chronik pag. 360: — septima olympiade — qua Romulus Romanorum urbem condidit, präcisirt wird. Wenn nun aber Götschen weitergehend behufs der Reduction des Olympiadenjahrs für den Anfang der Aere Roms auf die dionysische Jahreszahl dem Eusebius S. 716 die Olympiadenrechnung des Eratosthenes mit der wenig bedeutenden Abweichung der Zurschiebung des Jahresanfangs von der Sommer Sonnenwende auf die Kalilien, den 21. April, und von Cäsar an auf die Calenden des Januar unterlegt und demgemäß Ol. 7, 2 in das Jahr 751 v. Chr. verwandelt, so hat er hierin sehr Unrecht, denn Eusebius hat statt der Olympiadenrechnung des Eratosthenes die des Africanus gebraucht. Dieß wird an und für sich schon durch seine durchgängige Abhängigkeit von diesem Meister wahrscheinlich, welche sich in der vorliegenden Frage nach seinem Geburtsjahr Jesu durch die Identität seines Olympiadenjahrs dafür, 194, 4, mit dem bei Africanus indirect, bei Hippolytus aber direct vorkommenden augenfällig kundgiebt. Die Wahrscheinlichkeit wird jedoch zur Gewißheit erhoben durch seine Zurückrechnung vom 15. Jahr des Tiberius bis zu der ersten Olympiade in der Praep. evang. L. X, c. 9, bei Aucher T. II, pag. 49. Dort rechnet nämlich Eusebius vom 15. Jahr des Tiberius bis zum 2. Jahr des Darius Hystaspis 548 und von da bis zur ersten Olympiade 256 Jahre: — ἀπὸ Τιβερίδου

ἐπὶ τὸ δεύτερον ἔτος Δαρείου ἔτη φησὶ, und später: ἀπὸ μὲν τοῦ δευτέρου ἔτους Δαρείου ἐπὶ τὴν πρώτην ὀλυμπιάδα ἔτη συνάγοιτ' ἂν σὺς', ὀλυμπιάδες ἔδ'. Der Geschichte nach läuft nun das 15. Jahr des Tiberius, wie längst bemerkt worden ist, vom letzten Drittel des August 28 bis ebendahin 29 n. Chr., und man würde also durch Subtraction dieser Jahreszahl von 548 als das 2. Jahr des Darius Hystaspis 520—519 v. Chr. erhalten, was ganz Ol. 65, 1 nach Eratosthenes entspricht, wozu er an derselben Stelle das in Rede stehende Jahr des Darius Hystaspis setzt: Δαρείου μὲν γὰρ τὸ δεύτερον κατὰ τὸ πρῶτον ἔτος τῆς ξε' ὀλυμπιάδος καταντῖ, und nach dem ptolemäischen Canon historisch richtig ist. Ferner würde die Addition von 256 Jahren zu 520—519 v. Chr. das eratosthenische Epochenjahr der Olympiaden 776—775 v. Chr. ergeben. Allein Eusebius hat eben das 15. Jahr des Tiberius nicht historisch berechnet, was zwar nicht aus dessen Ansatze in Ol. 203, 4 a. a. D.: *Τιβερίου δὲ τὸ πεντεκαίδεκατον τῆς Ῥωμαίων βασιλείας κατὰ τὸ τέταρτον τῆς σγ' ὀλυμπιάδος συμπέπτει*, hervorgeht, weil dieser gänzlich unbrauchbar ist, wohl aber aus den Tabellen seiner Chronik, wo er pag. 263 dem Augustus nur 56 Regierungsjahre beilegt, statt der ihm wohlbekannten und auch im ersten Theil seiner Chronik pag. 194 und in seiner Kirchengeschichte L. I, c. 9, 2, richtig angegebenen (nicht vollen) 57, wodurch das 15. Jahr des Tiberius von 28—29 auf 28 n. Chr. herunterkommt, und also auch das ihm gleichgestellte Olympiadenjahr 202, 1 von 29 auf 28, so daß es von 777 statt von 776 v. Chr. an gerechnet sein muß. Ist nämlich, um für die Epoche 777 v. Chr. die Probe zu machen, Ol. 202, 1 = 28 — 29 n. Chr., so ist auch das 2. Jahr des Darius Hystaspis, Ol. 65, 1, = 521 — 520 und nicht = 520 — 519 v. Chr., aber 521 + 256 = 777. Durch den Nachweis der africanischen Olympiadenrechnung bei Eusebius fällt nun erst das rechte Licht auf die obigen römischen Epochen- und Jahresrechnungen. Nach Eratosthenes werden sie kaum zu recognosciren sein, denn wenn auch Ol. 6, 4 nach Ideler, Bd. II, S. 159, das eigentliche Epochenjahr Catos ist, so kann es dieses doch bei Eusebius wegen seiner um ein Jahr vorausgehenden Olympiadenrechnung nicht sein; wollte man aber auch die Möglichkeit hiervon zugeben, so würde doch für Ol. 7, 2 jede Parallele fehlen, da ebenfalls nach Ideler a. a. D. S. 163 trotz einer Reihe von Vertretern niemand von den noch vorhandenen Geschichtschreibern die letztere Epoche zur Grundlage einer Aere gemacht hat. Dagegen er-

hält die Beischrift zu Ol. 6, 4 durch die Erwägung, daß Ol. 6, 4 nach Africanus so viel als Ol. 6, 3 nach Eratosthenes ist, sogleich ihr Ziel in der Epoche Varros und darf deswegen keinesfalls mit Mai und Zohrab zu Ol. 6, 3 zurückgezogen werden. Appellirt man ferner an den vorhin erwähnten Grundsatz des Eusebius, nie das laufende, sondern stets das folgende Jahr einer Epoche zum ersten ihrer Aere zu machen, so mußte er das varronische Jahr 1 der Stadt von Ol. 6, 4 in 7, 1 verlegen, daher das diesem beigegebene *K. a'*. Wenn sodann er selbst Ol. 7, 2 zum Jahr 1 der Stadt macht, so bekennt er sich hiermit zu der Aere Catos, dessen Epochenjahr zwar nach Soetbeer bei Fischer a. a. O. S. 5 Ol. 7, 1, eigentlich aber 6, 4, d. h. nach Africanus 7, 1, ist, während den Eusebius die Consequenz in Ol. 7, 2 hinauftrieb. Kaum sind jedoch die römischen Zahlen des Eusebius aufgeklärt, so droht aus der Aufklärung selbst schon wieder eine neue Verlegenheit; er bleibt nämlich, wie Götschen S. 716 hervorhebt, mit seinen Jahren Roms durchgängig um zwei hinter Varro zurück, ob er gleich, wenn er die Aere Catos gebraucht hat, nur um eines zurückbleiben sollte. Das Räthsel löst sich nach dem Bisherigen einfach so: das Jahr 1 Varros congruirt in Wirklichkeit mit Ol. 6, 4 nach Africanus, das Jahr 1 Catos aber kommt durch den Grundsatz der Nachdatirung, wie schon angegeben, von Ol. 7, 1 in Ol. 7, 2, wodurch eine Differenz von zwei Jahren zwischen der ursprünglichen varronischen und der catonischen Aere des Eusebius entsteht. Ist nun durch die vorstehende Erörterung die Frage über die Olympiadenreduction genügend gelöst, so entspricht Ol. 6, 4 dem Jahr 754, Ol. 7, 1 dem Jahr 753 und Ol. 7, 2 dem Jahr 752 v. Chr., so daß das Geburtsjahr Jesu 751 der Stadt zu dem Jahr 2 v. Chr. wird, nicht aber zu dem Jahr 1, wie Götschen nach Eratosthenes herausbringt, um das bedauerliche Resultat zu gewinnen, daß sich die Angaben im Chronikon mit denen in den anderen Schriften des Eusebius durch kein Mittel vollständig vereinigen lassen, s. S. 709 und 724, eine Meinung, deren Grundlosigkeit sich unten zeigen wird. Natürlich modificirt er nach dieser Reduction der Olympiaden und römischen Jahre des Eusebius auch dessen patriarchalische und dynastische Paralleljahre der Geburt Jesu. Das Jahr Abrahams 2015 dem Jahr 1 v. Chr. gleichzusetzen, wird aber durch das Paralleljahr 2343 der Vicennalien Constantins des Großen auf pag. 305 bei Aucher geradezu verboten, denn wenn man hievon 2015 abzieht, so erhält man für dieses



Jubelfest das Jahr 328 n. Chr., während es doch, wie Göschel S. 721 selbst anerkennt, im Jahr 326 begangen worden ist; mithin ist das Jahr Abraham's 2015 = 2 v. Chr. Ganz auf dasselbe diönnhische Datum führen die Paralleljahre des Augustus und Herodes. Da Eusebius den Regierungsantritt des Augustus in das Jahr der Stadt 709 und Ol. 184, 2 = 44 v. Chr., das Todesjahr des Julius Cäsar, und des Augustus erstes Regierungsjahr in das Jahr der Stadt 710 und Ol. 184, 3 = 43 v. Chr. setzt, so ist sein 42. = 43 — 41 = 2 v. Chr., eine Rechnung, welcher Göschel S. 718 eine vom Todesjahr dieses Kaisers rückwärtsgehende entgegenstellt, welche aus seinem Tod im Jahr 14 n. Chr. und im 56. Regierungsjahr nach den Tabellen des Eusebius für das Geburtsjahr Jesu beweist, daß 56 — 41 = 1 v. Chr. sei. Allein Eusebius hat eben, wie schon oben bemerkt worden ist, den Tod des Augustus um ein Jahr zu früh angesetzt, was aus den beiden Paralleljahren Ol. 198, 2 und Abraham 2029 erhellt: Ol. 198, 2 = 13 n. Chr. und ebenso 2029 — 2015 = 14 = 13 n. Chr. Diesen Fehler hat er jedoch nicht aus Unwissenheit, was die oben citirte Stelle der Kirchengeschichte darthut, sondern aus Pietät gegen seinen Meister Africanus gemacht, welcher den Tod und die Auferstehung Jesu in das 16. Jahr des Tiberius und in Ol. 202, 2 und doch in den Frühling des Jahrs 29 n. Chr. verlegt, was das erste Jahr des Tiberius mit 14 statt mit 15 n. Chr. zusammenbringt. Dieselbe Pietät zeigt er auch im ersten Theil seiner Chronik, wo er das eine Mal (pag. 105) das 15. Jahr des Tiberius an die 202. Olympiade mit folgenden Worten anknüpft: — ad olympiadem CCII, qua Tiberii quintus decimus annus occurrit, das andere Mal aber (pag. 195) dieses Kaiserjahr mit Ol. 201, 4 vergleicht, was offenbar eine Accommodation an die eratosthenische Olympiadenrechnung ist: illius (des Tiberius) decimus quintus annus erat, cum salvator et dominus noster, Jesus, unctus dei, apparuit in hominum vita, quarto anno CCI. olympiadis. Das 32. Jahr des Herodes endlich ist ebenfalls = 2 v. Chr., da sein erstes, Ol. 187, 1, = 33 v. Chr. ist. — Völlig harmonisch mit diesem Datum sind die auf die Geburt Jesu bezüglichen Angaben des Eusebius in seiner Kirchengeschichte. Die eine in L. I, c. 5, 2, geht dahin, daß Jesus im 42. Regierungsjahr des Augustus und im 28. seit der Unterwerfung Aegyptens und dem Tode des Antonius und der Cleopatra geboren sei: *ἦν δὲ οὖν τοῦτο δεύτερον καὶ τεσσαρακοστὸν ἔτος τῆς Αὐγούστου βασιλείας, Αἰγύπτου δ' ὑποταγῆς*

καὶ τελευτῆς Ἀντωνίου καὶ Κλεοπάτρας — ὄγδοον ἔτος καὶ εἰκοστόν, ὁπνῆκα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς — ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται τῆς Ἰουδαίας. Da er nun in dieser Schrift dem Augustus nicht volle 57 Regierungsjahre giebt, also dieselben mit dem Jahr nach dem Tode des Julius Cäsar beginnen läßt, so kommt er mit der Geburt Jesu auf  $57 - 41 = 16 = 2$  v. Chr. Ebendahin kommt er mit dem 28. Jahr seit der Unterwerfung Aegyptens, da er jede Jahrrechnung mit dem folgenden Jahr ihrer Epoche beginnt, gegen welchen Grundsatz er sich freilich bei diesem Ereigniß durch seine Verbindung mit Ol. 188, 1 = 29 v. Chr. in seinen Tabellen pag. 257 verfehlt hat, was aber vielleicht nur ein Mißverständniß der früher angeführten Angabe des Africanus ist: μετὰ Ἀλεξανδρείας ἄλωσιν ὀλυμπιάς ἡχθῆ ρη΄. Die andere Angabe in L. VII, c. 32, 32, rechnet von der Geburt Jesu bis zu der Zerstörung der Kirchen im 19. Jahr des Kaisers Diocletian, welche am 23. Februar 303 n. Chr. in Nicomedien begann, 305 Jahre: ἀπὸ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενέσεως ἐπὶ τὴν τῶν προσευκηρίων καθάρσεων εἰς ἔτη συντείνουσιν πέντε καὶ τριακόσια, und  $305 - 303 = 2$  v. Chr. Götschen gibt sich zwar S. 720 und 724 alle Mühe, die letztere Angabe durch die Aufdeckung des um 4, beziehungsweise um 3 Jahre zu späten Ansatzes des Regierungsanfangs dieses Kaisers in den Tabellen zu proscribiren, wo steht denn aber geschrieben, daß sie nothwendig nach der Chronologie der Regierung Diocletians in den Tabellen bemessen werden müsse? Angaben über den Tag der Empfängniß oder Geburt Jesu finden sich bei Eusebius keine, allein kann ein Schüler des Africanus hierfür andere Data als Hippolytus, nämlich als den 25. März 3 und den 6. Januar 2 v. Chr., gehabt haben?

Dem Eusebius reißt man am natürlichsten seinen Uebersetzer Hieronymus in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zunächst an. Dieser macht eine selbständige Angabe über das Geburtsjahr Jesu im Comment. ad Jes. c. 2: veteres revolvamus historias et inveniemus usque ad vicesimum octavum annum Caesaris Augusti, cujus quadragesimo primo anno Christus natus est in Judaea, in toto orbe terrarum fuisse discordiam . . . orto autem domino salvatore, quando sub praeside Syriae Cyrino prima est in orbe terrarum facta descriptio et evangelicae doctrinae pax Romani imperii praeparata, tunc omnia bella cessaverunt. Die alexandrinische Jahreszahl führt, wie längst gezeigt worden ist, in das Jahr 3—2 v. Chr., die römische in das Jahr 3,

wenn man vom Jahr 43 an rechnet. Nun schließt Göschen a. a. O. S. 727 aus einer Stelle des Comment. ad Ezech. c. 1, die mir nicht zur Hand ist, daß Hieronymus ohne allen Zweifel den Geburtstag Jesu auf den 25. December gesetzt habe. Dieß kann aber keinesfalls der des Jahrs der Stadt Rom 753 gewesen sein, wie er annimmt, sondern aus der Parallelisirung des 28. alexandrinischen Jahrs des Augustus mit dessen 41. römischen geht vielmehr hervor, daß es der 25. December des Jahrs 3 v. Chr. ist, was ganz mit dem Ansatze der Empfängniß in das Jahr 3 von Africanus und der Geburt in das Jahr 2 von Eusebius conform ist. Ob wohl das circa primum et quadragesimum annum des Irenäus nicht ebenso zu interpretiren ist? Eine Frage, welche Sanchlemente und Ideler Bd. II, S. 386 bejahen. Ihnen folgt auch Sepp in Th. IV, S. 376.

Der nächste Nachbar des Hieronymus ist Epiphanius, Bischof von Constantia auf Cypren, gestorben im Jahr 403 n. Chr. Er macht in Haer. LI. unter Berufung auf die römischen Consularfasten die oft wiederholte Angabe, daß Jesus im 42. Regierungsjahr und unter dem 13. Consulat des Augustus in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar geboren sei, vgl. Vol. II, pag. 482 der Ausgabe von G. Dindorf: γεννᾶται μὲν γὰρ ὁ σωτὴρ τεσσαρακοστῷ δευτέρῳ ἔτει Ἀυγούστου βασιλέως τῶν Ῥωμαίων, ἐν ὑπατείᾳ τοῦ αὐτοῦ Ὀκταουρίου Ἀυγούστου τὸ τριςκαίδέκατον καὶ Σιλανοῦ, ὡς ἔχει τὰ παρὰ Ῥωμαίοις ὑπατάγια. Κεῖται γὰρ ἐν αὐτοῖς οὕτως· τούτων ὑπατευόντων — ἐγεννήθη Χριστὸς τῇ πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων κτλ., und pag. 488: — πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ἥτις ἐστὶ κατὰ Ῥωμαίους πέμπτῃ Ἰανουαρίου ἐσπέρα εἰς ἕκτην ἐπιφώσκουσα. Dem römischen Synchronismus stellt er pag. 485—486 aber auch einen jüdischen an die Seite, indem er das genannte Consulat 19 Jahre nach der Annexion Judäas durch Augustus setzt und diese 13 Jahre nach dessen Regierungsantritt geschehen läßt: — ὑπατεία τῇ προγεγραμμένῃ μετὰ εἰκοσιεννέα ἔτη τῆς Ἀυγούστου πρὸς Ἰουδαίους συναφείας, βασιλεύει δὲ Ἀύγουστος δεκατρία ἔτη πρὶν ἢ τὴν Ἰουδαίαν τελείως συναφθῆναι Ῥωμαίοις, und pag. 486 das 33. Jahr des Herodes mit dem 42. des Augustus, der den ersteren in seinem 10. Jahre eingesetzt habe, combinirt: Ἡρώδου δὲ κατασταθέντος ἀπὸ τοῦ δεκάτου ἔτους — ὑπὸ Ἀυγούστου, — ἕως τριακοστοῦ τρίτου ἔτους Ἡρώδου, Ἀυγούστου δὲ τεσσαράκοντα δύο ἔτη πληρώσαντος. Die Einsetzung des Herodes im 10. Jahr des Augustus

betweist, daß Epiphanius die Zahlen des Eusebius, beziehungsweise des Africanus vor Augen gehabt hat, insofern der letztere bei Syn- cellus pag. 582 die Erklärung des Herodes zum jüdischen König durch den Senat in den Lauf der 186. Olympiade setzt: *Ἡρώδης ἐπὶ τῆς συγκλήτου καὶ Ὀκταουτίου τοῦ Σεβαστοῦ βασιλεὺς Ἰουδαίων ἀνηγόρευθη* — *ἦν ὀλυμπιάς ρς'*, und der letztere diese Proclamation in seinem Chron. can. P. II, pag. 253—255 der Ausgabe Auchers, folgendermaßen ansetzt: U. C. 719, Ol. 186, 4, Abrahæ 1983, Cleopatras 17, Augustus 10, Jud. Hyrcanus 34 — Herodes — a Romanis accepit principatum. Das Jahr der Stadt Rom 719 ist = 720 nach Varro = 34 v. Chr. und ebenso Ol. 186, 4. Setzt man nun das 10. Jahr des Augustus = 34 v. Chr., so ist sein erstes das Jahr 43, sein 13. das Jahr 31 und sein 42. das Jahr 2 v. Chr. Die nach seinem 13. Jahr stattgefundene Annexion Judæa's fällt also in das Jahr 30 und identificirt sich hierdurch mit dem Anschluß des Herodes an Augustus, welcher mit jener gut gespielten Comödie auf Rhodus begann, die 29 Jahre, d. h. im 29. Jahre, nachher geschehene Geburt Jesu aber in 30 — 28 = 2 v. Chr. Desgleichen ist, wenn das 1. Jahr des Herodes = 34 v. Chr. ist, sein 33. = 2 v. Chr., wobei aber klar ist, daß Epiphanius von der Gewohnheit der Nachdatirung des Eusebius sich emancipirt habe, weil der letztere das 1. Jahr des Herodes, wie früher vorgekommen ist, in das Jahr 33 v. Chr. und die Geburt Jesu consequenterweise in das 32. des Herodes setzt. Nach dieser Entwicklung bedarf die Meinung Sepps in Th. IV, S. 403, daß das 33. Jahr des Herodes sich als ein dunkler Nachklang des echten Geburtsjahrs Jesu, 7 v. Chr., zu erkennen gebe, wenn man von dem historischen Datum seiner Proclamation zum König, dem Herbst 40 v. Chr., ausgehe, insofern  $40 - 33 = 7$ , keiner Widerlegung mehr. Den dynastischen Paralleljahren der Geburt Jesu gesellt endlich unser Kirchenvater in Haer. LXVI., Vol. III, pag. 71, auch noch das Weltjahr bei. Dasselbe hat den älteren Chronologen große Verlegenheit bereitet, da es in den alten Ausgaben als *πεντακισχilioστὸν πεντακοσιοστὸν ἔνατον ἔτος τῆς κοσμοποιίας* angegeben wird und das Jahr der Welterschöpfung 5509 das Paralleljahr der dionysischen Epoche in der byzantinischen, erst in der Passahchronik vorkommenden Weltära ist, die Enkel hat aber die glückliche Feder G. Dindorfs durch das Columbasei des Durchstrichs des *ἔνατον* daraus gerettet.



In dem Zeitalter des Hieronymus und Epiphanius taucht aber auch, wie man bisher allgemein angenommen hat, der dionysische Ansatz der Geburt Jesu zum ersten Mal auf, und zwar bei dem namenlosen lateinischen Chronographen vom Jahr 354, dessen Sammelwerk zuletzt Th. Mommsen in den „Abhandlungen der R. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften“, Bd. II, Leipzig 1850, S. 547—693, herausgegeben hat. Dort findet sich nämlich in dem Verzeichniß der Consuln vom Jahr 509 v. Chr. bis 354 n. Chr. S. 618 folgendes Datum, welches ich einem Excerpt meines Freundes Vicar Dr. Hölder verdanke:

Caesare et Paulo — sat — XIII.

Hoc cons. dns ihs *XPC* natus e VIII Kl. ian. d. ven. luna XV. Das sat bedeutet Saturni dies und zeigt an, daß der erste Januar ein Sonnabend gewesen sei. Das XIII ist die Epacte oder, wie die deutschen Chronologen sagen, der Mondzeiger, d. h. das Alter des Mondes am 1. Januar seit der letzten Conjunction, s. Ideler, Bd. II, S. 239—240. Das Uebrige liest sich folgendermaßen: hoc consulatu dominus Jesus Christus natus est octavo Cal. Jan., die Veneris, luna quinta decima. So klar hier aber auch durch die Consuln C. Cäsar und L. Aemilius Paulus das dionysische Datum ausgesprochen ist, so wenig kann ich glauben, daß dieß mit Bewußtsein und Absicht geschehen sei, da der Tod Jesu in das Consulat der beiden Gemini gesetzt wird: Gemino et Gemino — sat — XXIII. Hoc cons. dominus Jesus Christus passus est die Veneris, luna XIV, — ein Ansatz, durch welchen man für das ganze Alter Jesu bloß 27 Jahre und 3 Monate bekommt, eine Unmöglichkeit, der höchst wahrscheinlich die Verwechslung des Consulats des C. Cäsar und L. Aemilius Paulus mit dem 13. Consulat des Augustus und dem des Silvanus zu Grunde liegt, welche auch in der Inhaltsübersicht des L. LV des Dio Cassius und bei Cassiodor vorkommt, s. Fischer, „römische Zeitafeln“, S. 427. Ist diese Auffassung der Sachlage stichhaltig, so besteht die ganze Abnormität im Datum des Chronographen nur noch darin, daß er dem morgenländischen 6. Januar des Jahres 2 v. Chr. den abendländischen 25. Decbr. desselben Jahres statt des vorhergehenden Jahres 3 substituirt hat, durch welchen Mißgriff er das Alter Jesu nur auf 29 statt auf 30 Jahre und 3 Monate bringt. Anderen empfiehlt sich vielleicht dagegen die Vermuthung Sanclementes pag. 496, daß die historischen Beischriften zu den einzelnen Consu-

laten ganz oder doch größtentheils spätere Zusätze seien, welche Sepp, Th. IV, S. 396, zu der seinigen zu machen geneigt ist.

Mit dem fünften Jahrhundert wird die bisherige Gleichförmigkeit im Ansatz der Geburt Jesu hie und da durchbrochen. Zuerst ist es Sulpicius Severus, welcher eine Abweichung wagt, indem er in seiner unter dem Consulat des Stilicho, 400 n. Chr., geschriebenen *Historia sacra*, L. II, c. 39, die Geburt des Herrn auf den 25. December des Jahrs 4 v. Chr. setzt: *Christus natus est Sabino et Rufino consulibus VIII Cal. Januarias*. Was ihn hierbei geleitet hat, ist jedoch nicht sowohl eine Tradition als vielmehr, wie aus seiner Zurückschiebung der Taufe in das 28. Lebensjahr des Herrn erhellt, die lediglich doctrinäre Rücksicht, bis zum Tod Jesu unter den Gemini drei Lehrjahre mit vier Osterfesten unter möglichst geringer Abweichung von dem traditionellen Geburts- und biblischen Taufdatum bei Lucas herauszubringen, was Sepp a. a. O. S. 375 dargethan hat.

So durchsichtig die Rechnung des Abendländers Sulpicius Severus ist, so scharfer Augen bedarf dagegen die der berühmten Alexandriner Panodorus und Annianus, der Zeitgenossen des Kaisers Arcadius und des Erzbischofs Theophilus von Alexandrien, welche, von astronomischen Rücksichten geleitet, mit dem Geburtsdatum sich gegen das Herkommen verspäten. Wir kennen übrigens ihr System nur aus Syncellus, dem unbedingten Nachtreter des Annianus. Beide rechnen nach dem letzteren von Adam bis zum Tod des Theophilus im Herbst 412 n. Chr. 5904 Jahre, wenn man Vol. I, pag. 59: ἀπὸ Ἀδάμ ἕως τοῦ πανευφήμου δευτέρου καὶ εἰκοστοῦ ἀρχιεπισκόπου — Θεοφίλου τοὺς χρόνους συνάξας παραθήσομαι ἀριθμὸν ἑτῶν ϵϞδ', mit pag. 62 vergleicht: Ἀννιανοῦ τε καὶ Πανωδώρου τῶν ὁμοχρόνων ἐπὶ Θεοφίλου τοῦ εἰκοστοῦ δευτέρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀκμασάντων καὶ πολλὰ χρήσιμα κεφάλαια ἱστορικὰ πεπονηκότων. Ihre Jahre begannen sie aber nicht, wie Ideler, Bd. II, S. 447, annimmt, mit dem 1. Thoth, sondern wegen ihrer Rechnung nach Weltjahren mit dem Frühlings-äquinocmium, welches dem Panodorus, seinem Auferstehungsdatum nach zu schließen, wie dem ältesten Osterrechner Anatolius (s. Ideler, Bd. II, S. 228), der 19 März, dem Annianus aber der 25. war; wenigstens versichert dieß Syncellus von dem letzteren pag. 63 ausdrücklich: τῷ ρϞδ' ἔτει τοῦ κόσμου ἀρχαμένῳ κατὰ αὐτὴν τὴν ζωοποιὸν τοῦ πρώτου κυριακοῦ πάσχα ἡμέραν (25. März).

Das Jahr der Empfängniß und Geburt des Herrn bei Panodorus ist nun nach pag. 619 das Jahr der Welt 5493: Πανόδωρος ἐστοιχείωσε — τὴν δὲ σωτήριον γέννησιν τῷ ςϵϛϛ' (ἔτει), bei Annianus aber nach pag. 62 das Jahr 5501: — τὴν θείαν σάρκωσιν τῷ ρϛ' πληρουμένῳ καὶ ἀρξασμένῳ τῷ ρϛά' ἀποδείκνυσιν. Der Tag aber bei Panodorus ist unbekannt, bei Annianus dagegen wird er als der 25. März, beziehungsweise 25. December von Syn-cellus pag. 596 — 597 angegeben: — Μαρτίου κέ' — ἀπεστάλη ὁ ἀρχάγγελος Γαβριὴλ κτλ. und τῇ κέ' (Δεκεμβρίου) ἐγεννήθη ὁ κύριος ἡμῶν. Ταῦτα οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν συντετάχαμεν, ἀλλ' ἐκ τῶν παραδόσεων — Ἀννιανοῦ κτλ. Jahr und Tag der Auferstehung aber ist bei Panodorus nach pag. 63 der 20. März des Jahrs der Welt 5525 oder, wie Goar nicht uneben vermuthet, 5526: τῷ γὰρ ρϛκ' (ρϛκς') ἔτει τοῦ κόσμου ταύτην γεγενῆσθαι παραδίδωσι μηνὸς Μαρτίου ϛ', also nicht, wie Sepp S. 384 irrt, das Jahr 5533 oder 5534, bei Annianus dagegen der 25. März des Jahrs 5534 nach pag. 63: — ἀποδείκνυσιν τὴν δὲ — ἡμέραν ἀναστάσεως κέ' τοῦ παρὰ Ῥωμαίοις Μαρτίου μηνὸς — τῷ ρϛλδ' ἔτει τοῦ κόσμου. Die Reduction dieser Data nach Weltjahren auf unsere Aere gelingt nun durch den schon früher beleuchteten Ansatz der Geburt Jesu von Annianus in das Consulat des P. Sulpicius Camerinus und C. Pop-päus Sabinus auf pag. 597, welches dem Jahr 9 n. Chr. angehört. Hiernach läuft nämlich das Weltjahr der Empfängniß und Geburt bei Annianus 5501 vom 25. März 9 bis zum 24. März 10 n. Chr. und also das Weltjahr des Panodorus 5493 vom 19. März 1 v. bis zum 18. März 1 n. Chr., wodurch dann die Auferstehung bei dem ersteren auf den 25. März 9 + 33 = 42 n. Chr. und bei dem letzteren auf den 20. März des Jahres 1 v. bis 1 n. Chr. + 31 oder 32 = 32 oder 33 n. Chr. fällt, denn vom 20. März 5493 bis zum 20. März 5525 oder 5526 sind es 8 + 24 oder 25 = 32 oder 33 Jahre, mehr 1 Tag. Das Kaiserjahr der Empfängniß und Geburt ist beiden das 43. Jahr des Augustus, pag. 597: κατὰ τὸ μγ' ἔτος τῆς Αὐγούστου Ῥωμαίων Καίσαρος βασιλείας, und pag. 619: Πανόδωρος τὴν μὲν ἀρχὴν τῆς Αὐγούστου βασιλείας τῷ ςϵνν' ἔτει τοῦ κόσμου ἐστοιχείωσε, aber 5493 — 5450 = 43. Ebenso stimmen sie natürlich auch im Kaiserjahr des Todes überein: es ist ihnen das 19. Jahr des Tiberius. Den Grund, warum Panodorus das Jahr der Welt 5493 zum Incarnationsjahr mache, sucht Syn-cellus in einer längeren Exposition auf pag. 618 in der Congruenz des Weltjahres

5170 mit dem ersten Jahr des Philippus Aridäus, eine Behauptung, die ihren rechten Halt erst in der Bemerkung Idelers, Bd. II, S. 450, gewinnt, daß die Division der Jahreszahl der Aere des Pannodoros mit 19 zum Rest allemal die goldene Zahl gebe: der Grund ist also die Rücksicht auf den alexandrinischen Osterchklus.

Auf der alten Spur geht dagegen der große Augustinus einher, wenn er de mirab. script. III, 2 als Geburtsjahr Jesu das 42. Jahr des Augustus angibt: *quadragesimo secundo anno Octaviani Augusti Caesaris, temporibus Herodis* — *Jesus Christus dominus nascitur*. Da er nun ferner de trin. IV, 3 als Geburtstag den 25. December nennt: *natus autem traditur octavo Calendas Januarii*, so ergibt die Combination des Kaiserjahrs und Monatstags als Datum der Geburt Jesu den 25. December 2 v. Chr., wie Sepp, Th. IV, S. 390, richtig bemerkt. Sicher aber waltet hier derselbe Irrthum ob, der an dem Chronographen vom Jahr 354 gerügt worden ist, denn de civ. Dei, lib. XVIII, c. 54, setzt Augustinus den Tod des Herrn in das Consulat der beiden Gemini: *mortuus est Christus duobus Geminis consulibus octavo Calendas Aprilis*, und gibt ihm epist. LXXX ad Hesychium: *tolle ergo 390 de 420, reliquos videbis triginta*, und de civ. Dei, lib. XXII, 15: — *in ejus (ea) aetate et robore, usque ad quam Christum hic pervenisse cognovimus. Circa triginta quippe annos etc.*, ein Alter von 30 Jahren, wodurch die Geburt eigentlich auf den 25. December 3 v. Chr. kommt.

Den gleichen Rechnungsfehler im Datum macht der Schüler des Augustinus, Orosius, der, wie sein Meister, die Geburt Jesu in seinen mit dem Jahr 417 endigenden *Historiae* auf den 25. December des 42. Jahrs des Augustus und des Jahrs der Stadt Rom 752 setzt: VI, 22: *anno ab urbe condita DCCLII* — *eo anno, quo firmissimam verissimamque pacem ordinatione dei Caesar composuit, natus est Christus etc.*, und VII, 2—3: *Caesaris, posteaquam imperare coepit, emenso propemodum anno XLII natus est Christus: — natus est autem VII Calend. Januarii, quando primum incrementa omnia anni venientis incipiunt. Ita factum est, ut — sub fine XLII (anni) nativitas Christi conveniret. — Igitur anno ab urbe condita DCCLII natus est Christus.*

Von nun an bleibt dieses aus der irrthümlichen Verlegung des Geburtstags Jesu vom 6. Januar auf den 25. December des lau-



fenden Jahrs entstandene Datum, im Abendland stationär bis auf den Gründer unserer Aere in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, Dionysius Exiguus.

Nur sein Zeitgenosse Cassiodor hat in seiner *Historia ecclesiae tripartita* die alte Jahreszahl 3 v. Chr. bewahrt, wenn er Jesum unter den Consuln L. Cornelius Lentulus und M. Valerius Messala geboren werden läßt: C. Lentulus et M. Messala. His cons. dominus noster Jesus Christus filius dei in Bethlehem nascitur anno imperii Augusti XLI.

Ebenso beherrscht dieses Datum aber auch die syrische Kirche, während die Byzantiner hinter Annianus hergehen.

Nach einem Auszug aus Assemani's „*Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*“, Rom 1719—1728, dessen Mittheilung ich der Güte meines gelehrten Freundes und Kollegen Lehrer verdanke, setzt die Chronik von Edessa, T. I, pag. 389, die Geburt Jesu in das Jahr 309 der seleucidischen Aere: anno CCCIX dominus noster natus est. Dieses Jahr ist jedoch nach der Beweisführung des Herausgebers aus den einzelnen Jahreszahlen manchmal beigefügten Indictionen und Monats- und Wochentagen, daß die Epoche der seleucidischen Aere um zwei Jahre zu spät angenommen sei, in Wirklichkeit das Jahr 311, welches nach Ideler, Bd. I, S. 451, mittelst seines Abzugs von 313 auf unsere Aere reducirt, sich in das Jahr 2—1 v. Chr. verwandelt. Als Kaiserjahr der Geburt Jesu sieht die genannte Chronik das 43. Jahr des Augustus an, da sie den Regierungsantritt dieses Kaisers in das Jahr 266 = 268 = 45 bis 44 v. Chr., also in das Todesjahr Cäsar's setzt: anno ducentesimo sexagesimo sexto imperavit Augustus Caesar. Als Geburtstag Jesu ist der 25. December zu suppliren, der unter Theodosius dem Großen und Arcadius auch im Orient allgemein als Christfest angenommen wurde, vgl. Cassels Artikel „Weihnachten“, S. 589—590.

Dasselbe seleucidische Jahr findet sich bei Jakob von Edessa in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, T. II, pag. 163: Jacobus Edessenus — anno 309.

Ebenso heißt es über die Geburt Jesu im *Evangelium infantiae Servatoris*, c. 2, bei Thilo S. 67: „im Jahr 309 von den Jahren Iskanders“, einer bekannten arabischen Benennung der seleucidischen Aere.

Unter Hinzufügung des Kaiserjahrs und Geburtstags wiederholt

diese Angabe in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts Abulfaradsch oder Grigurios bar Ebraja (Barhebraeus) in seinem arabischen Auszug aus seinem syrischen Geschichtswerk, S. 109 der Ausgabe von Eduard Pococke: „und im 43. Jahr vom Königthum des Kaisers Augustus, und das ist das Jahr 309 von der Zeitrechnung Jesenders, ist geboren der Herr der Messias von Maria der Jungfrau in der dritten Nacht (der Woche, also am Dienstag), am fünf und zwanzigsten des ersten Kanun“, d. h. Decembers, s. Ideler, Bd. I, S. 430, und II, S. 509.

Das echte seleucidische Jahr 311 wird von dem Zeitgenossen des Abulfaradsch, Ebed Jesu, T. III, P. I, pag. 354, als allgemeine Ansicht der Syrer angegeben: attamen — quod Christum ait anno Graecorum CCCXLVII baptizatum fuisse adeoque natum anno CCCXI, quae est communis Syrorum opinio.

Selbständigkeit beweist dagegen in unserer Frage der Metropolit Grigurios von Arbela und Mosul, welcher in demselben Band pag. 521 seqq. die Empfängniß Jesu auf den 29. März (305 ?) und die Geburt auf Freitag den 25. December 306 verlegt: (affirmat) Christum denique natum anno Graecorum 306. — — Mense autem sexto, initio lunae Aprilis, die vigesima nona solaris Martii conceptus fuit Christus dominus noster. — Conceptum scribit dominum die dominica, ineunte luna mensis Aprilis, die mensis solaris Martii vigesima nona, mansisse in utero dies biscentum ac septuaginta, natum denique anno Graecorum 306. mense Decembri die vigesima quinta — feria sexta. Das seleucidische Jahr 306 entspricht dem dionysischen Jahr 7—6 v. Chr. und würde also eine treffliche Stütze für Sepp abgeben, welche er aber übersehen zu haben scheint.

Von den Syrern kam das Datum des 25. Decembers 2 v. Chr. auch zu den Chronographen des Islam. Wenigstens finden wir es, wenn auch in entstellter Fassung, bei dem islamitischen Herodot des zehnten Jahrhunderts unserer Aere, Masudi. Derselbe gibt in seinen „Goldwiesen“, T. II, pag. 297—298 der Ausgabe von Barbier de Meynard und Pabet de Courteille, Paris 1863, ein Referat über die Chronologie der Geburt Jesu, das in wortgetreuer Uebersetzung aus dem Arabischen folgendermaßen lautet: „Es geschah die Geburt des Messias, Isas des Sohnes Mirjams, das ist Jesus der Nazarener, nach Verhältniß dessen, was wir oben angegeben haben, im zwei und vierzigsten Jahr, [welches] verfloss von

dem Königthum des Kaisers Augustus. Aber es sind von dem Königthum Iskenders bis zur Geburt des Messias 399 Jahre. Und ich habe in der Stadt Antatieh [Antiochia] in einer Chronik der melchitischen Griechen in der Kirche von el-Bustan [Gartenkirche] gesehen, daß es sind von dem Königthum Iskenders' bis zur Geburt des Messias 369 Jahre, und [daß] war die Geburt Jesu des Nazareners im ein und zwanzigsten Jahre, [welches] verfloß von dem Königthum des Herodes, des Königs der Kinder Israel in jener Zeit in Iliah vom Lande Palästina und das im Hebräischen Salem genannt wird, und [daß] vom Fall Adams bis zur Geburt des Messias in den Chroniken der Meister der Gesetze vom Volke des Buchs [Juden und Christen] 5500 Jahre [verflossen oder gerechnet sind]. Und es setzte der Kaiser Augustus sein Königthum nach der Geburt des Messias vierzehn Jahre und ein halbes fort. Und es war die Dauer seines Königthums über die Römer in Rom und auf allen seinen Zügen sechs und fünfzig Jahre." Die ersten 399 Jahre sind sichtbar die Consequenz der anderen 369, und wie diese die seleucidische Jahreszahl der Geburt Jesu repräsentiren, so jene die seiner Taufe. Die 369 selbst aber sind sicher nur ein Verderbniß von 309, da Masudi an einer andern Stelle, T. III, pag. 409, ausdrücklich sagt, es seien von Iskender bis auf den Messias 309 Jahre, wie er in der Chronik der Kirche el-Kesjan (der Verstockten) in Antiochien gefunden habe. Das 42. Jahr des Augustus und seine weiteren 14½ Jahre von der Geburt Jesu bis zu seinem Tod führen sodann klar auf den 25. Decbr. 2 v. Chr., denn wenn man von der Mitte des Jahrs 14 n. Chr. um 14½ Jahre zurückrechnet, so kommt man an den Schluß des Jahrs 2, und dieß ist bekanntlich das 42. des Augustus von seinem ersten Consulat an. Dagegen kann das 21. Jahr des Herodes, wenn es nicht ebenfalls ein Verderbniß ist, unmöglich demselben Calcul angehören, sondern ist vielleicht ein Reflex jener Ausdehnung des Alters Jesu auf 46 Jahre, gegen welche Augustinus de doctr. christ. L. II, c. 29, polemisirt: nam et per olympiadas et per consulum nomina multa saepe quaeruntur a nobis, et ignorantia consulatus, quo natus est dominus et quo passus, nonnullos coegit errare, ut putarent quadraginta sex annorum passum esse dominum, quia per tot annos aedificatum templum esse dictum est a Judaeis, quod imaginem dominici corporis habebat, da, wenn man die Regierung des Herodes nach Josephus, Antiqq. XIV, 16, 4, vom Herbst 37 v. Chr. an rechnet, dessen 21. auf das Jahr

17—16 v. Chr. trifft, von wo an es bis zum Consulat der Gemini bei dem Einschluß beider Termine 46 Jahre sind. Die 5500 Weltjahre endlich beweisen, daß die Chronik, welche Masubi in Antiochia eingesehen hat, das System des Africanus zur Grundlage hatte.

Nachdem nun auch der Islam noch zum Wort gekommen, lassen wir die Menschen schweigen und die Steine reden.

Der frühere preußische Consul in Damascus, Dr. Wegstein, hat auf seinen antiquarischen Wanderungen im Ostjordanland an der Klosterruine: Der Ejub (Hiobskloster), anderthalb Stunden südlich von der hauranischen Stadt Nawa, auf dem Architrav einer Kirchthüre eine griechische Inschrift aufgefunden, welche in seinen „ausgewählten griechischen und lateinischen Inschriften, gesammelt auf Reisen in den Trachonen und um das Haurangebirge von Joh. Gottfr. Wegstein,“ Berlin 1864, die Nummer 181 führt und auf S. 318 folgendermaßen lautet: *αὕτη ἡ πύλη κ(υρίο)υ· δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ· τοῦτο τὸ ὑπέρθυρον ἐτέθη ἐν χρόνοις Ἑλλῶν εὐλαβεστ(άτου) ἡγουμέ(νου) μ(ηνι) Ἰουλίῳ κ̅ε ιϛ[δ.] τ̅ε τοῦ ἔτους πεντακοσιοστοῦ τριακοστοῦ ἔκτου κ(υρίο)υ Ἰ(ησοῦ) βασιλεύοντος.* Die Zeitrechnung dieser Inschrift hat bis jetzt zwei Erklärer gefunden: Kirchhoff in den „Vorbemerkungen“ zu der Wegstein'schen Inschriftensammlung auf S. 255 bis 264 und Piper in einer Privatmittheilung an Wegstein, welche dieser in einem Excurs zu dem 1864 erschienenen „Commentar über das Buch Job“ von Delitzsch auf S. 516 und 517 veröffentlicht hat. Der erstere identificirt sie S. 260 mit der dionysischen Aere, wobei er die Fatalität, daß der 25. Juli 536 eigentlich in die 14. Indiction gehört, welche vom 1. September 535 bis zum 31. August 536 lief, — denn wenn man an 536 nach Ideler, Bd. I, S. 73 mittelst Addition von 3 und Division der Summe mit 15 die Probe macht, so erhält man durch den Rest das Indictionsjahr 14 — mit der Vermuthung beseitigt, das Jahr 536 sei nach syrischer Weise erst vom October 536 an gerechnet, wodurch allerdings der 25. Juli in die 15. Indiction kommt, welche vom 1. September 536 bis zum 31. August 537 lief. Der letztere recusirt vor Allem die dionysische Aere, welche damals eben erst im Abendland eingeführt worden sei, spricht aber auch zugleich dem Gen. abs. *κυρίου Ἰησοῦ βασιλεύοντος* die Geburt Jesu als Epoche überhaupt ab und substituirt ihr die Himmelfahrt, da die *βασιλεία* Christi erst mit dieser beginne. Die Himmelfahrt glaubt er wegen der Localität der Inschrift im Gegensatz zu dem Consulat der Ge-



mini bei den Abendländern nach der einen Annahme des Eusebii in das 18. Jahr des Tiberius = 32 n. Chr. setzen zu müssen. Um nun das Jahr 536 auf unsere Aere zu reduciren, addirt er 31 und erhält so als dionysisches Jahr 567, 567 gibt aber um 3 vermehrt und mit 15 dividirt zum Rest 0, d. h. als Indictionszahl 15, so daß der 25. Juli des Jahrs 536 in der Inschrift mit dem 25. Juli 567 n. Chr. congruirt. Das Einzige, was beide Erklärer mit einander gemein haben, ist die Verbindung der Apposition als Epoche mit der Jahrzahl als ihrer Dependenz. Ob diese Verbindung eine berechnigte sei, ist aber erst noch eine Frage. David Blondel, der berühmte französisch-reformirte Apologet, hat nämlich in seiner Schrift: „De formulae regnante Christo in veterum monumentis usu, Amstelodami 1646“, einer literarischen Seltenheit im Besitze des Consuls Wegstein, welche dieser Herr für die vorliegende Untersuchung meinen Händen anzuvertrauen die Güte gehabt hat, zahlreiche Beispiele von Datirungen mit der Formel regnante Christo aus den Märtyrer- und Concilienacten zusammengestellt, in welchen dieselbe theils ohne alle Jahrzahl, theils außerhalb alles Zusammenhangs mit den beigefügten Aerenjahren, als welche Consul-, Kaiser-, Indictions- und sogar Incarnationsjahre vorkommen, steht und somit statt des chronologischen lediglich einen dogmologischen Charakter zeigt. Aus den vielen Beispielen sei übrigens nur das Eine aus Methodius über das Martyrium des Dionysius auf pag. 381 als griechisch und dadurch unserer Inschrift am verwandtesten ausgehoben: *ἐπαθον οὖν οἱ μακάριοι μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ, Διονύσιος, Ρούστικος καὶ Ἐλευθέριος, ἐβδόμη καλανδῶν ὁκτωβρίου ἐπὶ Σεμεριανοῦ βασιλείῳ, ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Γαλλίας καὶ Παρησίας πόλεως, βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἅμα τοῦ πατρὸς κτλ.* Bei solchen Umständen ihres Gebrauchs muß die Formel vielleicht auch in unserer Inschrift als rein dogmologischen Charakters von der Jahrzahl getrennt und für diese die ausgelassene Aere durch Conjectur ergänzt werden, eine Aufgabe, welche für den Epigraphiker bekanntlich nicht selten ist. Die Aeren aber, welche bei einer hauranischen Inschrift in Betracht kommen können, sind: 1) die bereits dagewesene der Seleuciden, 2) die des Pompejus mit der Epoche 64 oder 65 v. Chr., 3) die von Antiochia mit der Epoche des Herbstes 49 v. Chr. und endlich 4) die von Bosra mit der Epoche 105 oder, wie Kirchhoff S. 258 ausgemittelt haben will, am 22. März 106 n. Chr. Die Aere der Seleuciden nun

würde das Datum der Inschrift auf den 25. Juli 536 — 311 = 225 n. Chr. bringen (s. Ideler, Bd. I, S. 451), was aber deswegen unmöglich ist, weil die Indictionen erst seit der Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. vorkommen. Die Aere des Pompejus auf den 25. Juli 536 — 64 oder 63 = 472 oder 473, wozu aber die Indiction nicht paßt, denn  $(472 \text{ oder } 473 + 3) : 15 = \text{Indiction } 10 \text{ oder } 11$ . Die Aere von Antiochien auf den 25. Juli 536 — 48 = 488, wozu aber wieder die Indiction nicht stimmt, denn  $(488 + 3) : 15 = \text{Indiction } 11$ . Die Aere von Vostra endlich auf den 25. Juli 536 + 105 = 641 n. Chr., also in die Zeiten der mahomedanischen Eroberung 536 n. Chr., wo die hauranischen Christen nach Wegstein bei Deligsch S. 525 nicht einmal mehr ein Wohnhaus, geschweige denn ein Cultusgebäude gebaut haben. Außerdem paßt die Indiction auch hier nicht, denn  $(641 + 3) : 15 = \text{Indiction } 14$ . Da also keine der möglichen Aeren sich zu dem Datum schickt, so stellt sich die oben ausgesprochene Möglichkeit der Trennung der Jahreszahl von der Apposition als unzulässig heraus und man sieht sich zu dem Zugeständniß hingedrängt, daß es trotz des gegentheiligen Anscheins nicht bloß eine Formel, sondern auch eine Aere: regnante Christo, beziehungsweise κυρίου Ἰησοῦ βασιλεύοντος gebe. Ist aber ihre Epoche nothwendig die Himmelfahrt, wie Piper annimmt? Allerdings kommt eine Aere: a passione, auf die sich Piper beruft, vor, und zwar nicht bloß in abendländischen Urkunden des Mittelalters, wie Ideler, Bd. II, S. 412—413, angibt, sondern schon in der früher angeführten lateinisch überarbeiteten Chronik des Hippolytus in Ludwig Dindorfs Ausgabe der Passahchronik, T. II, pag. 107, indem dort von der Passion bis zum 13. Jahr des Kaisers Alexander Severus 206 Jahre gerechnet sind: a passione usque ad hunc annum, qui est XIII imperii Alexandri annus, ann. CCVI; ja es findet sich sogar geradezu eine Himmelfahrtsära, deren Augustinus in dem oben erwähnten Brief an Heshchius mit den Worten: a resurrectione autem vel ascensione ejusdem anni 390, gedenkt und nach welcher die Passahchronik, T. I, pag. 589, die Gründung-Constantinopels am 11. Mai 330 n. Chr. in das Jahr 301 setzt: ἔτους τα' τῆς εἰς οὐρανὸς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου κτλ. Warum berechnet nun aber Piper die Himmelfahrt gerade nach Eusebius und nicht nach Clemens von Alexandrien und Julius Africanus, welche, obgleich Morgenländer, dennoch dieselbe in das Jahr 29 setzen und in Origenes und Chrysostomus ihre Nach-

folger haben? Warum setzt er sie ferner gerade in das 18. Jahr des Tiberius, welches nur Hieronymus und Syncellus aufweisen, während der Armenier im Kanon pag. 265 der Ausgabe Auchers das 19. hat: — ad passionem venit undevicesimo anno regni Tiberii? Lediglich um eine mit der Indiction harmonische Jahreszahl zu gewinnen! Eine solche und zwar die gleiche bekommt man jedoch auch, wenn man, statt subjectiv objectiv verfahren, sich an das mit der Chronologie des Eusebius allein conforme 19. Jahr des Tiberius hält. Dieses Kaiserjahr läuft nämlich parallel mit dem Jahr der Stadt Rom 784, mit Ol. 203, 1 und mit dem Jahr Abrahams 2048; nach der früheren Entwicklung der Jahrrechnungen unseres Kirchenvaters ist aber das Jahr der Stadt 784 = 32 n. Chr., da das Jahr 751 = 2 v. Chr. ist, ferner Ol. 203, 1 nach der von Eusebius adoptirten Rechnung des Africanus =  $(202 \times 4) + 1 = 777 = 32$  n. Chr., und endlich ebenso Abr. 2048, da Abr. 2015 = 2 v. Chr. ist. Mithin hat man, wenn man das Himmelfahrtsdatum des Eusebius zu Grund legen will, genau wie Piper 31 zu 536 zu addiren, was 567 ergibt, aber  $(567 + 3) : 15 =$  Indiction 15. Uebereilen wir uns aber nicht mit dem *εὐρηκα*, denn wenn man sich an das Eröffnungswort der Predigt des Herrn: *ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, und an seine Antwort vor Pilatus erinnert: *ὃν λέγεις, ὅτι βασιλεὺς εἰμι ἐγώ*, so ist man versucht, seine *βασιλεία* schon mit seinem Auftritt im 15. Jahr des Tiberius zu beginnen, woran einen jedoch die leidige Indiction hindert. Noch weiter zurück und zwar bis zu der Epoche Kirchhoffs, nämlich bis zu der Geburt Jesu, führt einen die Frage der Weisen nach dem neugeborenen König der Juden, eine Conjectur, welche durch die frühzeitigen Spuren einer Aere von der Geburt Jesu an noch besonders empfohlen wird. Solche Spuren sind die 150 Jahre des Justinus Martyr. von der Geburt Jesu bis auf seine Zeit; die 194 Jahre, 1 Monat und 13 Tage des Clemens von Alexandrien von der Geburt Jesu bis zum Tode des Commodus; die 58 Olympiaden oder 236 Jahre der Chronik des Hippolytus von der Geburt Jesu bis zum 13. Jahr des Alexander Severus, pag. 108: a Christo autem usque annum XIII imperii Alexandri olympiades LVIII, quod sunt anni CCXXXVI; die 305 Jahre des Eusebius von der Geburt Jesu bis zu der Verfolgung Diocletians und endlich die beiläufigen 420 Jahre des Augustinus in der mehrgenannten Briefstelle von

der Geburt Jesu bis auf die Jetztzeit: a nativitate domini hodie computantur anni ferme 420. Diese patristischen Spuren glaubt Kirchhoff S. 260 noch mit folgenden epigraphischen Daten aus der Sammlung Wetsteins und aus dem „Corpus inscriptionum Graecarum“ vermehren zu dürfen: 1) in Nr. 39 der Wetstein'schen Sammlung aus Melah-es-Sarrar im Südosten des Haurangebirges: *Μαλον ἰβ̄ ἔτους ΦΔΘ ρ[λ]θ*; 2) in einer von Wetstein nicht mitgetheilten späten christlichen Inschrift aus Kreje: *ἔτους ρδ'*; 3) in Nr. 133 aus Schaffa im Osten der Lega: *ινδ. γ̄ ἔτος ρθ.ν+*; 4) in Nr. 205 aus Gerasa, an einer zerstörten Kirche: *τω̄ ξκρ̄ ΧΡῙ* *ινδκ.*; 5) in Nr. 8652 des C. inscr. Gr. aus Nachite, das in besse-  
 rer Abschrift folgendermaßen laute: *μηρει Νοεμβρ(ίου) γ̄ ΙΜΧΑ* *το(ῦ) ἔτους ρη̄ τῆς ΕΙΙΑΡ*. Nach der Aere von Bosra, welche Kirchhoff allein als möglich zulassen will, würde nun Nr. 1 in das Jahr 644 n. Chr. führen, Nr. 2 in das Jahr 609, Nr. 3, die von Kirchhoff bestrittene Integrität der Jahreszahl vorausgesetzt, in das Jahr 614, Nr. 4 in das Jahr 632 und Nr. 5 in das Jahr 623. Diese hohen Jahreszahlen sind ihm verdächtig, zumal da eine derselben bis in die Zeiten der arabischen Herrschaft hinaufgeht. Allein wie, wenn sie nach der pompejanischen oder antiochenischen Aere, deren erstere nach Ideler, Bd. I, S. 459, in den Städten der Dekapolis sehr gewöhnlich war, zu reduciren wären? Dann würde das Uerger-  
 niß ihrer Höhe beträchtlich abgeschwächt und die arabischen Zeiten würden von keiner mehr erreicht. Einen christlichen Schein gewinnt aber allerdings Nr. 3 durch die Indictionszahl, denn  $(509 + 3) : 15 =$  Indiction 2, welche vom 1. September 508 bis zum letzten August 509 lief, so daß bei der Voraussetzung der syrischen Jahrsform der letzte Monat von 509 in die dritte Indiction kam, bei der Voraus-  
 setzung der julianischen aber die drei letzten Monate ihr zufielen. Besser harmonirt übrigens die Indiction mit der Aere von Bosra, da  $(509 + 105 + 3) : 15$  ebenfalls = Indiction 2 ist, dagegen aber wegen des Anfangs des bosrenischen Jahrs mit dem Frühlings-  
 äquinoccium 614 n. Chr. die letzten sieben Monate in die dritte In-  
 diction zu stehen kamen. Vielleicht ist jedoch die Jahreszahl verdorben, wie Kirchhoff argwöhnt, oder enthalten die Schriftzeichen *ρθ.ν+* gar keine solche, sondern bedeuten *ρθν(ον)*. Um so sicherer scheint dafür in Nr. 4 das Monogramm *ΧΡΙ* eine Aere der Geburt Jesu zu involviren; Kirchhoff will es *Χριστοῦ γενέσεως* lesen, wogegen eine Einsprache nicht wird erhoben werden können. Es ist Schade,



daß die Elision der Indictionzahl die Controle verhindert. Weniger glücklich ist er mit der Christianisirung von Nr. 5, denn auch zugegeben, daß die Zeichen *IMXA* wirklich die 11. Indiction anzeigen, so paßt diese eben zu dem 3. November 518 nicht, da sie nur bis zum letzten August des genannten Jahrs reichte, wenn man nicht mit Kirchhoff das Jahr 518 n. Chr. schon mit dem October 517 beginnen lassen will, das heißt mit anderen Worten, wenn man ihm nicht eine der dionysischen um ein Jahr vorausgehende Aere unterlegt, denn  $(518 + 2) : 15 = \text{Indiction } 10$ , wodurch der 3. November 518 in die 11. Indiction kommt. Sind aber die obigen Zeichen als *iv. ια'* auch richtig gelesen? Endlich gemahnen die Buchstaben *της ΕΠΑ'Ρ* viel mehr an *της επαρχίας*, wie Kirchhoff selbst zugesteht, als an *της ενα(νθρονήσεως) Χρ(ιστοῦ)*. Doch es mag sich mit den zuletzt besprochenen epigraphischen Daten verhalten, wie es will: so viel ist gewiß, daß die patristischen Beispiele die private Existenz einer Aere der Geburt Jesu vor Dionysius sichern. Geht man nun am Stabe dieses Resultats für die Epoche der Königsäure Jesu bis zu der Geburt zurück, so leuchtet jedoch sogleich ein, daß Kirchhoffs Verbindung des dionysischen Termins mit ihr ebenso unmöglich sei als mit der Jahreszahl in Nr. 5, denn wenn das Jahr 536 erst mit dem 1. October begonnen und sich noch auf zwei Drittel des Jahrs 537 erstreckt hätte, wie er der Indiction 15 zulieb annehmen will, so würde ja die Aere hier ein Jahr weniger zählen als die dionysische und also auch die Geburt Jesu um ein Jahr später ansetzen. Ein solcher Ansatß der Geburt des Herrn kommt aber nirgends vor, also bleibt kein anderer Weg zu der Bestimmung der Epoche der Königsäure Jesu in der Inschrift des Hiobsklosters übrig als der Rückweg zu dem Himmelfahrtsjahr des Eusebius. So verlieren wir zwar ein directes monumentales Zeugniß über das Geburtsjahr Jesu, allein wir gewinnen, was nicht weniger werth ist, dafür ein indirectes, insofern das Himmelfahrtsjahr des Eusebius in der Inschrift auch dessen Geburtsjahr Jesu, 2 v. Chr., voraussetzt.

Wie alt ist nun aber das Zeugniß zu schätzen, welches wir in der Inschrift des Hiobsklosters vor uns haben? Weizstein behauptet in den „ausgewählten Inschriften“, S. 334, Anm., daß die Rechnung der Inschrift schon im zweiten Jahrhundert n. Chr. im Gebrauch gewesen sein könne, da die Gassanidenkönige, welche den Hauran und seine Umgebung beherrschten, schon um das Jahr 200

Christen gewesen seien, und läßt bei Delitzsch, S. 528, das Hiobskloster nach den Annalen Hamzas von Isbahan, eines Zeitgenossen Masudis, von Amr I., dem zweiten König aus dem Hause Dj(G)afnas erbaut werden, den er an das Ende des zweiten Jahrhunderts setzt. Es kommt dem Verfasser nicht zu, einem so ausgezeichneten Kenner der arabischen Wissenschaft wie Weitzstein zu widersprechen, allein er darf dem Leser doch nicht vorenthalten, daß Caussin de Perceval in seinem „Essai sur l’histoire des Arabes, Paris 1847, T. II, pag. 211, Amr I. in die Jahre 248—263 n. Chr. setzt, worin ihm Flügel, „Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad“, Leipzig 1864, S. 39, folgt, und daß der erstere pag. 213 Djasna und seinen ersten Abkömmlingen das Christenthum gänzlich abspricht, dessen Annahme von den Gassaniden er pag. 215 mit der Befehrung eines gewissen arabischen Häuptlings Zacom oder Zocom zur Zeit des Kaisers Valens, welche Sozomenus L. VI erzählt, combinirt, indem er diesen Häuptling mit einem gewissen Arcam aus dem Hause Djasnas identificirt. Uebrigens beweist immerhin der Bischof Verhüllus von Bostra mit seinen vielen Amtsgenossen im Jahr 244 n. Chr. bei Eusebius, H. E. VI, 33, die sehr frühe Ausbreitung des Christenthums im arabischen Ostjordanland, so daß wir in der Rechnung der Inschrift sicher eine uralte Tradition vor uns haben, wenn sie schon keinesfalls über Treznäus hinaufreicht.

So ist es denn mit wenigen Ausnahmen späterer Doctrinäre die einstimmige Ansicht aller Zeugen des christlichen Alterthums, daß Jesus um das Jahr 2 vor unserer Aere, und zwar entweder unmittelbar vor oder nach seinem Anfang, geboren sei, eine Meinung, welcher die Kritik der Epigonen mit derselben Einstimmigkeit ihr schneidendes Nein entgegenstellt. Die Aegis aber, die sie grausend schwingt, ist mit den Schreckbildern der Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn in den Fischen im Jahr 7 v. Chr. als des Sterns der Weisen und der Chronologie des Herodes und seiner Söhne bei Josephus umfränzt. Wie aber, wenn nicht die Planetenconjunction, sondern der Komet des Jahres 5 oder 4 v. Chr. in den chinesischen Tafeln, denen selbst Alexander von Humboldt in seinem „Kosmos“, Bd. I, S. 389, Anm. 12, und Bd. III, S. 561, alles Vertrauen schenkt, der Stern wäre, welcher die Aufmerksamkeit der Weisen erregt und ihre Erwartung gespannt, nicht aber erst die schon von der Pla-

netenconjunction Erregten auf die Reise getrieben hätte, wie Wieseler a. a. O. S. 71 annimmt? Dann wäre nach Matth. 2, 16 der Ausgang des Jahrs 3 oder der Anfang des Jahrs 2 die wirkliche Geburtszeit des Herrn. Was nun aber insbesondere bei dem Stern der Weisen für einen Kometen und nicht für eine Planetenconjunction spricht, sind die Ausdrücke des Ignatius und Eusebius über ihn, wenn man sie nicht als leere Declamationen preisgeben will. Der erstere redet in seinem Brief an die Epheser Cap. 19 von dem Staunen, das die Neuheit des Sternes erregt habe: *ξενισμόν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ*, und der letztere nennt ihn Demonstr. evang. L. VIII einen fremden, ungewöhnlichen und ganz neuen Stern: *ξένος καὶ οὐ συνήθης, οὐδὲ τῶν πολλῶν καὶ γνωρίμων εἰς, ἀλλὰ τις καινὸς καὶ νέος ἀστὴρ ἐπιφανείς τῷ βίῳ* (beide Stellen bei Thilo pag. 390, not.). Solche Worte deuten doch viel eher auf einen Kometen als auf eine Planetenconjunction, welche, wenn auch nur alle 800 Jahre in demselben Thierkreiszeichen vorkommend, doch alle 20 Jahre sich wiederholt, s. Ideler, Bd. II, S. 401—402. Ein solideres Fundament als die Conjunctionshypothese scheint dagegen die Chronologie des Herodes und seiner Söhne bei Josephus zu haben: in ihr liegt das schwerste Gegengewicht. Es ist bekannt, daß alle seine Angaben über Vater und Söhne in dem Resultate des Todes des ersteren unmittelbar vor dem Passah des Jahrs 4 v. Chr. zusammenlaufen. Argwohn gegen die Zuverlässigkeit dieser Chronologie erregen mir jedoch zwei Umstände bei Josephus selbst: einmal, daß er das Todesjahr selbst nie unmittelbar, sondern immer nur mittelbar durch dem Leser überlassene Rechnungsoperationen angibt; zum andern, daß er seine sonstige Unpünktlichkeit eben auch bei den Herodianern nicht verläugnen kann, indem er die Verbannung des Archelaus Antt. XVII, 13, 2 in dessen zehntes und B. J. II, 7, 3 in dessen neuntes Regierungsjahr setzt. Sollte es bei einer solchen Sachlage nicht erlaubt sein, dem jüdischen Geschichtschreiber einen andern jüdischen Chronologen entgegenzustellen, der ihm an Alter wenig nachgibt: den Rabbi Jose ben Chalafta? Dieser heißt im Seder olam rabba, einer jüdischen Chronik, die nach der Ansicht vieler, z. B. auch Dehlers in seinem Artikel „Volk Gottes“ in Herzogs Real-Encyclopädie, S. 303, schon im zweiten Jahrhundert n. Chr. verfaßt ist, pag. 114 ed. Genebrardi, Basileae 1580, die 70 Wochen Daniels von der Zerstörung des ersten Tempels bis zu der des zweiten durch die Römer zählen und gibt nun pag. 122

folgende Chronologie für die Zeit nach den 70 Jahren des Exils bis zu der letztgenannten Katastrophe: „Das Königreich der Perser im Angesicht des Hauses [des Tempels] 34 Jahre, das Königreich der Griechen 180, das Königreich des hasmonäischen Hauses 103, das Königreich des Herodes 103. Von da und bis zu dir gehe aus und zähle nach der Zerstörung des Tempels.“ Hierdurch kommt, da der Tempel im Jahr 70 n. Chr. zerstört worden ist, der Regierungsantritt des Herodes auf  $103 - 69\frac{1}{2} = 34$  v. Chr., was der Ansatz des Eusebius ist, und sein Tod nach 34jähriger Regierung auf 1 n. Chr., ein Resultat, dem man die totale Mondfinsterniß in der Nacht vom 9. auf den 10. Januar 1 n. Chr. wird zur Stütze geben dürfen, da die nur partiale in der Nacht vom 13. auf den 14. März 4 v. Chr., welche man als die Gewährleistung der Chronologie des Josephus anzusehen sich gewöhnt hat, durch die unnatürliche Zusammendrängung der Begebenheiten bis zum Tode des Herodes vor Ostern gar zu große Verlegenheiten bereitet, wie Ideler, Bd. II, S. 392, offen eingesteht, ohne sie übrigens fahren zu lassen. Daß auch Seyffarth in seiner „Chronologia sacra“, Leipzig 1846, pag. 102 seq., mit der Finsterniß des Januars 1 n. Chr. den Tod des Herodes in dieses Jahr herabdrücken will, kann mich nicht irre machen, denn wenn gleich dieser Vielgeschmähte in den Voraussetzungen seiner Chronologie im Ganzen Unrecht hat, so hat er es doch wohl nicht in allen Details. Jedenfalls entschädigt den Verfasser für die Genossenschaft Seyffarths das nahe Zusammentreffen mit dem großen Scaliger, welcher die Geburt des Herrn in das Ende des Februars oder in den Anfang des März im Jahr 2 vor unserer Aere setzt.

---



# Ueber die Götter und den Gottesglauben der alten Deutschen nach Tacitus Germania.

Ein Beitrag zur Religionsphilosophie

von

Dr. Adolf Plank,

Professor am Gymnasium zu Heilbronn.

Das Ehrendenkmal, das der größte Geschichtschreiber der Römer vor 1800 Jahren unserem Volke errichtet hat, ist auch für die Religion des alten Deutschlands eine sehr bedeutende Urkunde. Die wenigen Capitel seiner Schrift sind allerdings von einer fast räthselhaften Kürze, aber die geistvollen Züge, in denen er das religiöse Bewußtsein unserer Vorfahren zeichnet, scheinen doch einer erneuten Aufmerksamkeit und eingehenden Betrachtung werth, und dies um so mehr, als die meisten religionsphilosophischen Schriften, wenigstens soweit sie dem Verfasser bekannt sind, nach dem Vorgang Hegel's die deutsche Religion immer noch entweder gar nicht oder nur sehr oberflächlich besprechen. Das große Werk von Jakob Grimm „deutsche Mythologie“ kann dafür in seiner außerordentlichen Gründlichkeit und Ausführlichkeit in keinerlei Weise als Ersatz gelten. Denn — das Andenken des herrlichen und hochverdienten Mannes in Ehren — seine Abneigung gegen Philosophie und am Ende auch gegen Theologie und seine Vorliebe für Detail-Untersuchungen, aus denen heraus, wie er selbst einmal sagt, seine Bücher entstanden sind, ließen es ihm weniger werthvoll erscheinen, allgemeine Gesichtspunkte seinen Untersuchungen voranzustellen, oder Resultate aus denselben abzuleiten. So fein auch immer und so treffend einzelne Winke sein mögen, so ist damit doch die eigentliche Bedeutung der Erscheinungen im Ganzen nicht aufgehehlt und es fehlt der Mythologie, die mehr noch eine gelehrte Erörterung aller einzelnen religiösen Vorstellungen und Handlungen ist, ihr Abschluß, den wir in einer Vergleichung der verschiedenen Religionen untereinander nach bestimmten Kategorien suchen, in einer Messung ihres Gehalts, in der Nachweisung ihres Verhältnisses zu der vollkommenen Religion, dem Christenthum.

Auf den großartigen Gedanken Hegel's in seiner Religionsphilosophie wird, so meinen wir wenigstens, die Theologie als Apolo-

getik und die denkende Geschichtsforschung nie verzichten dürfen. Hegel's geniale Intuition hat nur darum die Kritik herausgefordert und die bloße Detailforschung als Gegensatz hervorgerufen, weil er zu sehr a priori die einzelnen Religionsysteme konstruirte und weil er ihren Fortschritt nach logischen statt nach religiösen Kategorien aufgezeigt hat; ferner sind ihm die geschichtlichen Unterlagen, Voraussetzungen, Hemmungen, Mischungen der Religionen ein gar zu werthloses Moment, über das er in seinem grandiosen Philosophenschritt hinweggeilte, weshalb er denn auch etlichemal falsch greift. Aber daß das Christenthum als Religion des Geistes und der Liebe, als Religion, die Gottes absolutes Wesen aufschließt und den Menscheng Geist über die Natur und über sich selbst hinweg zum göttlichen Wesen wahrhaftig erhebt, von ihm als das *τέλος* der ganzen Bewegung so klar erkannt ist, auch daß dieser „Zweck als das sich selbst hervorbringende Allgemeine“, als *ἐντελέχεια* der Geschichte, als das den Fortschritt organisirende Princip aufgestellt ist, — diese Gedanken sind unseres Erachtens so tief, so wahr, daß die Theologie sehr Unrecht thun würde, auf sie zu verzichten. Denn sie sind im Grunde auch theologisch ganz wahr, sind das, was wir Offenbarung in einem allein haltbaren Sinne nennen können und dürfen: objektive, die Entwicklung des Menscheng Geistes leitende, treibende Mächte; und nur so ist die Wahrheit des Christenthums in großartigem Stil zu beweisen, wenn nachgewiesen ist, daß es die vorausgesetzte Bewegung der Geister zum Ziel bringt und daß die Ideen, die es über Gott und unser Verhältniß zu ihm lebenskräftig enthält, dem Suchen und Sehnen der Völker entsprechen, daß es aber zugleich die Irrthümer berichtigt, die falschen Wege abschneidet und Licht, Leben und Wahrheit aus Gott bringt in noch viel höherer, vollerer Weise, als dies auf dem natürlichen Wege des Heidenthums zu finden war.

Was freilich die Consequenz des Hegel'schen Systems war und nothwendig sein zu müssen scheint, wird sich die Theologie nicht aneignen, daß nämlich die Entwicklung des Heidenthums und Judenthums eine gerade Linie auf Christum hinführende gewesen sein soll, daß das Christenthum mehr nur Produkt der schon vorhandenen Faktoren als ein neuer selbstständiger Anfangspunkt gewesen sei. Baur hat in seiner Kirchengeschichte (Band 1) hier ächt Hegelisch argumentirt; aber wenn er auch alle Voraussetzungen und Vorbereitungen des Christenthums aufzeigen konnte, so bleibt doch immer nothwendig die Anerkennung des specifisch neuen Lebensprinzips, das in Christi

Persönlichkeit allein beschlossen ist. Diese Person wird die Kirche und die Theologie stets als ein Wunder in der Geschichte festhalten, als einen inkommensurablen Anfang, als ein nihil habens simile nec secundum. Sie wird dem Heidenthum auch das Judenthum nicht in Hegel'scher Weise einreihen oder anschließen lassen, da das Wahrste der Gottesidee nicht bloß in der Einheit und Geistigkeit liegt, welches beide, die Griechen und Römer, nicht ahnen (in der Religion), sondern noch mehr in der Heiligkeit, aus welcher sich die tiefste Forderung ergiebt, daß Friede mit Gott, Liebe Gottes der sündigen Welt verkündigt und dargereicht wird. Das Christenthum konnte nur an das Judenthum anknüpfen; nur hier ist der Eine Gott und nur hier darum auch das Eine Herz, das mit ganzem Gemüth und allen Kräften den Einen erfassen muß, wenn Wahrheit und Vollendung in die Bewegung kommen soll. Jenen Grundgedanken im Judenthum von dem Einen, heiligen, geistigen Gott nennen wir daher auch Offenbarung, weil unerklärlich aus dem natürlichen Völker- und Geistesgewirr, und legen der Religions-Philosophie jene Paulinischen Hauptstellen als allein richtig zu Grund, Röm. 1, 19—25; Apgesch. 14. 17; 17, 17—31. Richtiger als alle bloß philosophischen Konstruktionen sind die Gedanken des Apostels darum, weil er mit seinem hellen Blick in die Geschichte über dem Suchen und Sehnen der Heiden den Irrgang und die Eitelkeit menschlichen Dichtens nicht übersah und von seiner christlichen Gottes- und Weltanschauung auch den untrüglichen Maßstab für die Beurtheilung der außertestamentischen Religionen hernahm. Was wir also an Hegel tadeln, ist der logisch-pantheistische Ausgangspunkt der Untersuchung; was wir aber ehren und mit theistischer Voraussetzung nothwendig als Forderung beibehalten, ist diejenige Aufgabe der Religions-Philosophie, wonach auch im Heidenthum Stufen der Entwicklung, der Annäherung an das positive Heilsleben aus Gott sich nachweisen lassen sollen. Paulus selbst braucht auch für die heidnische Gottesanschauung Röm. 1, 19 den Ausdruck „Offenbarung“, doch im weiteren und uneigentlichen Sinn, wie denn die gedanken- und gemüthvolle Betrachtung der Natur als Offenbarung Gottes der Offenbarung Gottes in Christi Person und in Moses Gesetz nicht gleichgestellt werden kann.

Wenden wir uns nun nach diesen nothwendig scheinenden Voraußbemerkungen zu unserem Thema, so werden wir, um das eigentliche Wesen des germanischen Heidenthums zu verstehen und richtig zu beurtheilen, fragen müssen: 1) wie dachten sich die alten Germanen

das Wesen der Gottheit, was ist der Sinn ihrer Götter? 2) wie gestaltete sich dem entsprechend ihre Gottesverehrung, ihr Glaube, ihre Andacht? Weil aber die Religion das eigentliche Herzblatt im Volksleben ist, die centrale Macht, die Denken, Wollen, Fühlen beseelt und bestimmt, so werden wir 3) auch etliche Züge ihres von Tacitus noch weiter geschilderten Lebens in Ehe, Gemeinschaft, Haus u. als Belege dafür anführen dürfen, wie dieses unser Volk neben seinem Gottesglauben und durch ihn bestimmt sich des Lebens Aufgabe stellte und löste.

Oft ist es ja gesagt und, wie wir glauben, mit Recht, daß nur der Germanenstamm das Christenthum in seiner Tiefe erfaßt, seinen absoluten Gehalt in der Wissenschaft entwickelt, im Sturm der Völkergeschichte es gerettet, im Protestantismus es verklärt habe. Sehen wir nun, ob uns Tacitus den Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung bietet, und folgen wir dabei den Spuren seiner Andeutungen möglichst objektiv und unbefangen. Wir schicken unseren Erörterungen die Bemerkung voraus, daß, wie bekannt, Tacitus seine Schrift *Germania* im J. 89 n. Chr. Geburt (Kap. 37) geschrieben, daß sie ein unzweifelhaft echtes Buch mit historischem Zweck, also nicht etwa satirischer Roman auf das entartete Rom ist, daß sie endlich ohne Zweifel eine Quellschrift ist, deren Angaben auf Autopsie und genauer Erforschung des Volkslebens an Ort und Stelle beruhen. Dabei benutzen wir neben den philologischen Commentarien besonders die Schriften von Jakob Grimm über deutsche Mythologie, die Geschichte der deutschen Sprache und was sonst hierüber uns zugänglich geworden ist.

Wir fragen also:

I. Was lehrte Tacitus von den deutschen Göttern? wie haben wir uns ihr Wesen zu denken?

Tacitus hält (*Germ.* 2) die Deutschen für ein Urbolk (*indigenae*), die ohne Einwanderung aus Asien oder Afrika und ohne Vermischung mit anderen (gleichzeitigen oder späteren europäischen Völkern) die ihnen eigenthümliche Geistes- und Gemüthsanlage zur Ausbildung gebracht haben. Seine Beweise für diesen Satz, die natürlich nur ganz unzutreffend sein können (er meint, zu Wasser habe man nicht nach Deutschland kommen können wegen des schauerlichen und unbekannten Meeres und zu Lande habe man nicht nach Deutschland wandern wollen, in das garstige, unfruchtbare Land mit rauhem Himmelsstrich, wo es höchstens dem behagen könne, dessen Heimath-



land es sei), schwächt er selbst dadurch, daß sich ihm bei den Göttern der Deutschen von selbst römische und griechische Analogien aufdrängen, ob er gleich ein andermal sagt, daß er bloß zur Verständigung eben diese Analogien brauche (*interpretatione romana*, cap. 43, 4).

Zuerst erwähnt er nun, daß sie in alten Liedern, der einzigen Art von Geschichtsurkunden bei ihnen, einen Gott Tuisco feiern, einen Sohn der Erde, und seinen Sohn Mannus, beide als Stammväter und Stifter des Volkes (Kap. 2). Hier ist die Frage wohl leicht zu entscheiden, ob dieser Tuisco *terra editus* als Gott im eigentlichen Sinne zu nehmen sei, oder ob nicht vielmehr bloß als Held, als Stammheros. Das Letztere scheint Grimm mit Recht zu meinen, da er unsere Stelle in der Mythologie Kap. 15 unter dem Abschnitt: Helden sagen behandelt. Deuten doch die Namen Tuisco und Mannus zu deutlich auf Völker- und Menschnennamen hin; denn *tuisco* kann wohl heißen der Göttliche (*tiu* ist mit *diu*, *divus* verwandt); das Wort scheint aber eher mit *Tiu*, *thiudisk* verwandt und würde dann eben das Volk bedeuten, das einen Volksvater verehrt; *mannus* aber bezeichnet den Mann als den Denkenden (goth. *man*, *mens*, *memini*, *Minne*, *memoria*). Bachmann freilich erklärt *tivisco* als den Zweifachen, als den *terra editus*, der zugleich Gott, himmlisch sei; also wäre die Doppelnatur der ältesten Götter (bei den Ariern auch sonst häufig) angedeutet, wie ja selbst Zeus noch in Kreta geboren wird und wie in Griechenland Uranus und Gaea die ältesten Gottheiten sind. Allein dagegen, daß wir hier den ältesten Gott vor uns hätten, den Erdentsprossenen, der dann bloß Menschen schüfe, spricht vor Allem das, daß Tacitus ihm noch mehr Söhne und Enkel zutheilt, welche unmittelbar deutschen Stämmen ihren Namen geben (Isävonon, Irminonon, Ingävonon), und daß er dies an einer Stelle thut, wo von den Göttern gar noch nicht die Rede ist, wie er auch, wo er ausführlicher von den Göttern handelt (im Kap. 9), von diesem Tuisco nicht mehr spricht. Er spricht von Tuisco und Mannus bloß da, wo der Hauptsatz bewiesen werden soll, die Deutschen seien ein Ur- und Kernvolk. Das *terra editus* erinnert deshalb vielmehr an die alten Riesengeschlechter, die von der Erde stammen, und wenn Tacitus seine Vorstellung von den Deutschen als *indigenae* weiter verfolgen wollte, so mußte er wohl sich denken, daß die Erde zuerst ein solch großartiges Wesen erzeugt habe, aus dem die folgenden Geschlechter entsprossen seien. Wie? sagt er freilich nicht, da von weiblichen Wesen und von Schöpfung im biblischen Sinne nicht

die Rede ist; daß aber die drei Namen der Mannusöhne theilweise an die Völkertafel (Gen. 10, 4, die Kinder Gomer's) erinnern, Iscäv. an Aschena, Irmin. an Thog-arma, scheint ein glücklicher Blick J. Grimm's zu sein. Auch das, daß Tacitus, nachdem er zuvor gesagt, der Name Germani komme von den Celten (gairm heißt Schreier, *βορυ γαῖοι*), fortfährt (Kap. 3), auch Herkules solle in Deutschland gewesen sein, ja gar Ulysses, der seinem Vater Laertes einen Altar gebaut, beweist, daß er hier die Helden und ältesten Stammväter des Volkes besprechen will, die freilich göttliche Verehrung <sup>1)</sup> finden, aber doch nicht Götter im eigentlichen und echten Sinne heißen können im Munde eines Römers, der wohl weiß, daß die Götter ihre eigenthümliche Natur haben, daß sie über und außer der Erde stehen und sie durchwalten.

Von diesen Göttern spricht nun Tacitus Kap. 9. Wir schreiben die Worte her: *Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Martem concessis animalibus placant. Pars Suevorum et Isidis sacrificat.* Hier ist alles schwierig. Zunächst fragt es sich, wie Tacitus dazu kam, den deutschen Hauptgott gerade mit Mercurius zu identificiren. Daß Mars der Kriegsgott Thor oder Saxnot, Ziu, Donar genannt ist, leuchtet von selbst ein. Daß die Isis die Erdmutter sei, läßt sich sehr wahrscheinlich machen. Denn, um damit zu beginnen, Tacitus fügt bei, zum Beweis, daß der Dienst der Isis vom Ausland stamme, diene das Schiff, dem ihr Symbol nachgebildet sei (*signum in modum Liburnae figuratum docet advectam religionem*), und kommt Kap. 40, 3. wie es scheint, darauf zurück, indem er von mehreren norddeutschen Völkern sagt, sie verehren die Erde und glauben, daß diese Göttin sich um die Menschenangelegenheiten eingehend kummere und hie und da einen Besuch bei ihnen mache (*intervenire rebus hominum, invehi populis*). Er sagt zwar hier, daß diese Göttin in einem heiligen Hain wohne, aber das Fahrzeug (*vehiculum*), auf dem die Gottheit durch die Lande gezogen wird, hat Grimm's Scharfsinn auf die Vermuthung gebracht, das Schiff sei selbst ein solches Fahrzeug, und da er aus der Geschichte Spuren hat, daß bis 1133 in Aachen, ja 1530 in Schwaben ein Schiff über die Länder gezogen worden sei, so kann man das gern gelten lassen und die

---

<sup>1)</sup> Der deutsche Herkules ist wohl Thor mit seinem Hammer und an die Odyssee erinnert die Sage vom König Drendel und seinem Sohn Eigil.

Isis wäre also die Terra mater, die als Göttin der Fruchtbarkeit in einem Fahrzeug über die Länder hinzieht. Diese Deutung hat um so mehr für sich, da der Wagen und das Bild verhüllt ist, was ja an den Schleier der Isis, an die geheimnißvoll im Verborgenen schaffende Urkraft der Erde erinnert.

Wer ist nun aber Mercurius? Es ist zu sehr bekannt, daß Odin oder Wuodan der deutsche Hauptgott war, als daß hierüber ein Zweifel entstehen dürfte. Außerdem sagt es uns Paulus Diac. (de gestis Longob. 1, 10.): Wodan sane ipse est, qui apud Romanos Mercurius dicitur et ab universis gentibus ut deus adoratur, und bei Perz (Monum. 3, 19) lesen wir die alte Entfagungsformel: Ec forsacho allon diabolos werkum and wordum, Thunnar ende Woden, ende Saxnote. Es ist also Odin oder Wodan gemeint. Was hat aber dieser mit Mercurius zu thun, dem Gott des Handels, der Buchstabenschrift, Wohlredenheit, dem Gott der Dichter und Hermeneuten? Der Name kommt wohl von wuot, Wuth, μένος, und lebt noch fort im wüt henden Heer, das in Winterstürmen durch die Lüfte rast; oder es stammt das Wort von wotan, watten, vadere, und bezeichnet die Alles durchdringende, durchwaltende, vom Himmel zu der Erde eilende Kraft, also ganz dasselbe, was dem römischen Mercurius späteres Nachdenken lieh und wodurch er dem Zeus und Apoll brüderlich nahe tritt. Die Flügelschuhe und der Reischut des Merkur finden sich in den Wodans-Vorstellungen, die dem Gott einen breiten Hut, weiten Mantel, Speer zwei Raben und zwei Wölfe als Attribut geben. Er ist der Gott der Schlachten und des Sieges und die Menschenopfer sind ebendeshalb erklärlich, da es wohl die Körper der Feinde sind, die ihm zu Ehren bluten müssen. Auch Annal. 1, 61 findet ja Germanicus auf dem Varussfelde im Teutoburger Wald barbarische Altäre, wo die Deutschen ihren Göttern römische Tribunen und Centurionen zum Opfer geschlachtet, und Aehnliches weiß Prokop von den Franken, auch Cäsar (B. gall. 6, 16) von den Celten. Odin ist also der allwaltende, überallhin stürmende Gott, der besonders in den Schlachten zu Krieg und Sieg nahe ist, der Alles weiß (daher seine Raben) und auf der Wahlstatt an Leichen und Blut seine Freude hat (dies die Wölfe).

Warum nennt denn aber Tacitus bloß zwei Hauptgötter und wie verhält sich sein Bericht zu dem des großen Cäsar, der verhältnißmäßig viel Genaueres über die Celten und ihre Götter mittheilt (B. gall. 6, 16. 17. 21) und den Tacitus selbst (28) summus auctor nennt?

Cäsar sagt 6, 17, auffallend wörtlich mit Tacitus stimmend: Deum maxime Mercurium colunt, aber dies sagt er von den Kelten und fügt bei, daß diese auch den Apollo, Mars, Jupiter und Minerva verehren; aber Cäsar führt dann weiter aus, daß die Deutschen stark von den Kelten abweichen, daß sie keine Druiden haben als ausschließliche Vorsteher der Heilighümer und des Cultus und daß sie auf Opfer nicht viel Werth legen. Von den Göttern Deutschlands aber lauten die Worte: Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam; reliquos ne fama quidem acceperunt.

Gehen wir von den Schlußworten aus, so ist damit ein Theil obiger Frage schon beantwortet, daß nämlich die alten Germanen zu Tacitus' Zeit nicht so viele Götter kannten und ehrten, wie wir auf Grund der viel späteren und bekanntlich nicht zuverlässigen beiden Edden gewöhnlich glauben annehmen zu dürfen. Grimm, Gervinus und andere Forscher haben längst erklärt, daß das eigentlich Germanische und Altdutsche nicht aus der Edda erschlossen werden könne, und dort erst finden wir ein Geschlecht von Asen, einen deutschen Olymp, eine ausgebildete Mythologie, Schöpfungs- und Weltuntergangslehre und bekanntlich gehen dort auch die zeitlich erst entstandenen Götter am Ende der Dinge auch wieder unter. Also bleibt uns bei Tacitus ein im Ganzen höchst einfacher Götterkreis, obgleich sein maxime Mercurium auf etliche andere hinzudeuten scheint.

Aber wie kommt nun Cäsar zu Sol, Vulkan und Luna? Soll die Luna nicht die Taciteische Isis sein können, was jedoch leicht möglich ist, da die Griechen unter der Isis auch die Mondgöttin und die Göttin der Schifffahrt, der Liebe und der Ehe begriffen, so liegt die Vermuthung nahe, daß, da Cäsar die große Bedeutung des Mondes und seiner Phasen für die Unternehmungen der Deutschen kannte (Tacitus spricht davon Kap. 11), diese Eigenthümlichkeit und religiöse Obsequanz ihm auf eine göttliche Verehrung hinzudeuten schien. Der Vulkan des Cäsar kann leicht der deutsche Mars und Donnergott sein; man darf ja nur das Horazische dum graves Cyclopum Vulcanus ardens urit officinas mit Thor's Hammer, Blitz und Donner zusammenhalten. Die Sonne freilich will sich mit Odin nicht so leicht einen lassen, aber der „allsehende“ Helios, sein Wagen, seine Begleitung bietet doch auch Analogien genug.

Viel schwieriger ist es, Cäsar's Worte, nur die seien Götter, quos cernunt, mit dem nun weiter zu erklärenden Text bei Tacitus,



Kap. 9, in Einklang zu bringen, Worte, die uns die wichtigsten und schönsten im ganzen Buche scheinen. Unmittelbar nach der oben ausgezogenen Stelle von der Isis sagt das 9. Kapitel: *Ceterum nec cohibere parietibus Deos neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine coelestium arbitrantur. Lucos ec nemora consecrant Deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident.* Diese herrlichen Worte, dieses glänzendste Lob deutschen Geistes in der Religion rückt das Germanenthum hoch über alle anderen Heidenvölker, rückt es hart an das Judenthum und hart an die Pforten der Geistesreligion, deren Ueberschrift Joh. 4, 24 lautet: Gott ist ein Geist. Die Worte sagen ja deutlich: die Deutschen finden es mit der Erhabenheit der Himmlischen nicht verträglich, sie in Tempelwänden einzuschließen und sich von ihnen ein Bildniß oder Gleichniß nach Menschenart zu formen. Es ist also ein Unendliches, das sie als allwaltende Macht (Odin) verehren, und diese Macht waltet näher Sieg verleihend, im Krieg (Mars), der ihnen das wichtigste Lebensgebiet ist und in der zeugenden Erdmutter (Isis). Aber dieses Unendliche versinnlichen sie nicht nach Art der plastisch bildenden und individuelle Götter gestaltenden Phantasie der Griechen, auch nicht nach Art des römischen Utilismus und Realismus, der allen Lebensverhältnissen und Gebieten die Personification einer Kraft oder Tugend als Gott voranstellt; nein, sie denken die Gottheit eigentlich unpersönlich, als allwaltende geistige Macht, und im Rauschen des Waldes, im Brüllen des Donners, im Hall des Schlachtrufs (Kap. 3) ahnen sie die Nähe jener Gottheit und vernehmen ihre Stimme. Namen brauchen sie allerdings, aber es sind verschwimmende Namen; Götterbilder haben sie nicht dafür, sondern Symbole jener gewaltigen Kraft, und deshalb giebt es Haine und Forste, die den Göttern geheiligt sind (z. B. einen Odinwald), aber mit den Götternamen benennen sie doch nur eben jenes geheimnißvolle Wesen, das sie bloß in der Andacht sehen, d. h. nur ein andächtiges Gemüth, nur der Geist der Andacht versteht jenes Wesen der Götter.

Wie merkwürdig sind diese Worte und wie überraschend erscheinen sie uns bei einem Volk, das sonst so manche Züge von Rohheit und Unkultur zeigt! Sollte etwa Tacitus hier seine eigene Ansicht den Deutschen untergeschoben haben? Sollte er den römischen Aberglauben hier indirekt als kindisch und gedankenarm haben hinstellen wollen? Es fehlt nicht an etlichen Zügen, die uns eine derartige Tendenz merken lassen; aber er thut das sonst deutlich genug z. B. 18: 19. 38.

wo von der Erziehung, Puz, Verkehr der Geschlechter die Rede ist. Die Religion aber ist überhaupt dem Tacitus keine besonders wichtige Angelegenheit und Jedermann weiß, wie er Hist. V und Annal. XV sich so hart und stumpf über Judenthum und Christenthum äußert. Um so eher darf man glauben, daß er hier bloß historisch berichtet, und wir hätten also den großen Hauptsatz als Ergebnis: Die deutschen Götter sind nur Namen für ein an sich unnennbares, geheimnißvolles Wesen; bildliche Darstellungen, auch Tempelgebäude verschmähen sie; nur dem andächtigen, in die Natur und ihr Walten versunkenen Gemüth schließt sich ihr Wesen auf.

Gegen diesen Satz könnte allerdings Annal. 1, 51 zu sprechen scheinen, wo ein Tempel der Göttin Tanfana als gemeinschaftliches Heiligthum der Marsen, Brutterer und Cherusker von den Römern dem Erdboden gleich gemacht wird. Von einem Hain und den zum Cultus nöthigen Altären das templum zu deuten, scheint freilich gegen den einfachen Wortlaut und in der Mythologie (S. 114) erklärt deshalb Grimm die Stelle von einem wirklichen Tempel. In der Geschichte der deutschen Sprache (1853, 2. Aufl. S. 162. 431) meint er aber, Tanfana sei gleich Vesta, ihr Tempel Dampfstätte, Feuerstätte (depan, Dampf), also sei eine germanische Vesta hier angedeutet und templum wäre ein Bezirk im Hain etwa. Daß aber die Deutschen in Wahrheit keine Götterbilder gehabt, folgt auch daraus, daß Germ. 7 gesagt ist, in jenen Hainen stehen effigies et signa, die die Priester mit in die Schlachten nehmen; denn deum adesse bellantibus credunt. Da auch Kap. 45 von den Esthländern gesagt ist, sie verehren die Erdmutter und tragen als Zeichen ihres Glaubens Eberbilder, so folgt, daß auch die Priester keine anthropomorphischen Götterbilder trugen, sondern Thiere ihnen die göttliche Macht symbolisirten.

Liegt nun aber hierin wirklich etwas Großes und deuten wir nicht zu günstig, wenn wir an das Judenthum erinnern mit seinem Bilderverbot? Könnte man nicht vielmehr an die ägyptische Religion und das dumpfe Naturgefühl erinnert werden, das die menschliche Gestalt nur darum nicht wählt, weil in Deutschland der Räthsellöser Oedipus, der Grieche fehlt, weil der Mensch noch nicht als geistiges, als naturfreies Wesen erkannt ist? Oder könnte man nicht sagen, es fehle eben den Deutschen die Phantasie, die individualisirende Macht des Gedankens, und deshalb bleibe er im dunkeln Ahnen und der Thiergestalt befangen? Individuelle Bestimmtheit und die geistige Men-

schenform, stehen sie denn nicht höher als jenes namenlose, unpersönliche secretum? Wir geben das theilweise Berechtigte in diesen Fragen zu, aber wenn sich sonst „in seinen Göttern der Mensch malet“, wenn Griechen und Römer die Götter menschlich formen, so denken sie sich eben dieselben auch als Menschen, als endliche Wesen, und von diesem Gesichtspunkt aus bleibt es doch für die Germanen ein Vorzug, daß sie in ihren Göttern etwas Außer- und Uebermenschliches ahnen, und weil nun die Thiere, wie Lessing in seiner Abhandlung über die Fabel zeigt, mit ihren Eigenschaften feststehende Typen bilden, so eignen sie sich für die Symbolisirung der Kraft, Stärke, Gewalt der Götter besser als menschliche Form, die den Deutschen zu klar an die Endlichkeit erinnert und jenes Geheimnißvolle nicht andeuten kann. Es ist also der griechischen Phantasie gegenüber etwas Armseliges, Unvollkommenes immerhin zuzugeben, was die Form betrifft, die der Deutsche sucht für seine Götter; aber dieser Mangel beruht auf einem Vorzug, auf einem tieferen Blick in die dunkle, heilige, große Natur, auf einem tieferen Blick in das Wesen der Gottheit selbst.

Daß wir aber so deuten, ist nicht Willkür und geschieht nicht aus Patriotismus, sondern die weiteren Züge der Germania berechnen uns, unsere Ansicht festzuhalten, indem Tacitus zeigt, mit welchem Ernst, mit welchem heiligem Andachtsgefühl deutsche Gemüther ihre Götter ehren. Dies wollten wir aber im zweiten Abschnitt betrachten und gehen daher über zu der Frage:

II. Wie gestaltet sich bei den alten Deutschen ihre Gottesverehrung, ihr Glaube, ihre Andacht?

Tacitus fährt im Kap. 10 fort: *Auspicia sortesque, ut qui maxime, observant*; er giebt zunächst eine reizende Beschreibung von den Loosen. Die bestehen aus Stäbchen von Zweigen, die sie mit Zeichen (die ja oder nein enthalten haben werden) versehen und dann auf ein Tuch streuen. „Dann spricht entweder der Priester, wenn es das Allgemeine angeht, oder in Privatsachen der Hausvater ein Gebet, blickt gen Himmel und hebt, sich dreimal bückend, je ein Stäbchen auf und findet dann, je nachdem die drei aufgehobenen Ja oder Nein lauten, eine Art göttlicher Antwort „ein Orakel“ auf die Frage, um die es sich handelt. Lautet die Antwort nein (d. h. wohl, sind zwei oder alle drei Stäbchen mit „Nein“ bezeichnet), so darf an demselben Tage über diese Sache nicht weiter gefragt werden; ist die Antwort „ja“, so bedarf es noch der Beglaubigung durch Vogelflug (*auspicia*) oder anderer Vorzeichen in der Natur. Denn „Stimmen der

Vögel und ihren Flug zu beachten, ist in Deutschland wie in Rom bekannt; eigenthümlich deutsch ist der Werth, den sie auf Vorzeichen und Winke von Pferden legen. Eben in den schon erwähnten Hainen zieht man heilige Rosse auf, weiß, jeder irdischen Arbeit ledig; aber schirmt man sie an den heiligen Wagen, so begleitet der König oder Häuptling dieselben und beobachtet ihr Wiehern und Schnauben, und das ist das wichtigste Wahrzeichen, selbst in den Augen der Priester. Denn die Pferde seien gleichsam Mitwisser der Götter, die Priester bloß deren Diener. Ein anderes Vorzeichen soll den Ausgang von Kriegen anzeigen; sie lassen einen Gefangenen aus dem Volk, mit dem sie im Kriege begriffen sind, sich in seinen Waffen mit einem der Ihrigen messen, und wer von beiden siegt, das gilt als Vorentscheidung.“

In dieser Stelle finden wir wieder den bereits erkannten Natur-Pantheismus. Der deutsche Glaube, dem es an göttlichen Worten, Gesetzen, klaren Führungen fehlt, sucht solche Naturstimmen von Pferd und Vogel. Hierin liegt etwas der römischen Superstition Verwandtes, und das scheint uns kindisch und dem Wesen der Götter doch nur ganz äußerlich anzugehören. Aber das Leben im Feld und Wald ahnt im Thier gleichsam den älteren Bruder des Menschen, und wie die deutsche Thiersage auf solchem dunklen Grund, auf einem Rapport des Menschen mit dem Thierleben beruht, wie da unser ältestes Epos entstand, das ganz auf germanischer Naturausschauung basirt ist (unsere Fabeln und Märchen mit ihren Thieren sind bekanntlich nicht ursprünglich deutsch, sondern Umbildung jenes ältesten Thierepos, und haben eben jenes Naive des alten Glaubens abgestreift; die Thiere sind da allegorische Figuren geworden), so fand der Deutsche im Raben, Aukuf, Hahn, Specht, Wolf, Fuchs, Pferd eine Lebensäußerung, die in ihrer Unklarheit und Vieldeutigkeit eben an das geheimnißvolle Walten der Gottheit mahnte. So sollen die Cimbern den Stier, die Franken den Löwen, die Gothen einen gekrönten Drachen als Symbol und Zeichen gehabt haben.

Dieses Walten der Götter in der Natur aber kann jeder Einzelne ebenso gut ahnen als die Priester, die deshalb Cäsar in Deutschland leugnet (d. h. ihnen die Wichtigkeit, die die Celten den Druiden beilegte, abspricht) und die nach Tacitus auch keine stellvertretende Bedeutung, keine Mittlerrolle zwischen Gott und Menschen im eigentlichen Sinne haben. Jeder Hausvater kann ja nach Kap. 10 dasselbe thun und Priester sind bloß die geordneten Organe des Cultus, des öffentlichen Gottesdienstes. Merkwürdig für die Stellung der Priester ist Kap. 7.



Tacitus sagt da, Könige oder Herzöge haben keine unbedingte Strafgewalt und nicht einmal in Fesseln zu legen oder Peitschenhiebe zu geben sei einem Andern gestattet als dem Priester, aber auch diesem nicht etwa, als wäre es menschliche Strafe oder im Auftrag des Herzogs, sondern gleichsam auf göttliches Geheiß. Hier erscheint also der Sinn für die Nähe des Gottes an sein Organ, den Priester, geknüpft. So hat auch (Kap. 11) in Volksversammlungen der Priester allein das Recht, Stille zu gebieten und Strafen zu vollziehen. Priester sind es natürlich auch, welche jene blutigen Opfer dem Wodan schlachten (9 und 39).

Man könnte nun geneigt sein, in diesen Blutopfern eine Barbarei zu finden, die wenig stimmte zu unseren obigen Ergebnissen. Aber daß Gott die Liebe ist, von dieser Idee ist wohl kein Volk weiter entfernt als das Schlachten- und Kriegervolk der Germanen. Ernst ist es vielmehr, heiliger, blutiger Ernst, was den Germanen in seiner Stellung zu Gott vor allen Völkern auszeichnet, was ihn auch hier dem Judenthum wieder am nächsten stellt. *Securi adversus Deos* sind (Kap. 46) nur die ganz stumpfen, halb thierischen Fennen; die echten Germanen finden und fürchten überall die Götter in der Natur. Den Mars (Kap. 9) sühnen sie mit den üblichen (und auch in Rom gestatteten, *concessis*) Opfern von Thieren, dem Wodan aber werden also Menschen geopfert. Warum wohl das? Die Thiere sind theils an sich den Göttern geweiht als ihr Organ, eignen sich also nicht wohl zu religiösen Darbringungen, theils ist das Thier ein zu werthloser Ersatz für den Menschen, der sich Gott selbst opfern soll, und wenn die deutschen Mannen für ihren Häuptling gern sterben (Kap. 14), wenn sie seine Todtenfeier damit besiegeln, daß sie sich selbst opfern, warum sollte man nicht auch den Göttern zu Lieb thun, was für Menschen geschieht?

Von Sünd- und Schuldopfern findet sich natürlich keine Spur bei Tacitus, wohl aber von einer Ergriffenheit, einem heiligen Schauer vor der Gottesnähe, ein Gefühl, daß nur Gott herrsche und ihm Alles unterthänig sein müsse, so daß der Germane seinem Gott gegenüber auch auf Leben und Freiheit verzichtet. Etwas Fatalistisches liegt ohnehin in dem Glauben an die *auspicia*, und so mag, was in Indien für den Juggernaut noch immer von Vielen als höchste Ehre und schönster Tod gilt, die Selbstopferung, auch in Deutschland im Drang religiösen Eifers und Ernstes vollzogen worden sein. Denn daß sie bloß Feinde, Gefangene, Sklaven geschlachtet, sagt Tacitus nicht und ist nicht eben wahrscheinlich.

Für diesen heiligen Ernst, der das germanische Gemüth seinen Göttern gegenüber erfüllt, findet sich die Hauptstelle Kap. 39. Die Scnnonen, heißt es dort, rühmen sich, die ältesten und angesehensten unter den Schwaben zu sein, und als Beweis für ihr Alter kann ein uralter heiliger Brauch gelten. Sie treten zu bestimmten Zeiten in einen Wald, der durch der Väter Weihen und uraltes Grauen geheiligt ist; die verschiedenen Stämme sind dabei vertreten durch Abordnungen; dann beginnt das Fest schauerlich mit Abschachtung eines Menschen für das Volk. Aber Keiner betritt den Hain anders denn mit einem Ring (Band, vinculo) gebunden, um sich der Gottheit gegenüber als unterthan (minor) zu bezeigen und dadurch die Allgewalt der Gottheit öffentlich zu bekennen. Ist dabei Einer zufällig ausgeglitten, so darf er in dem Hain nicht aufstehen; hart über den Boden hin muß er hinauskrischen. In jenem Hain sei die Wiege des Stammes; dort ist nur Ein Herr: Gott, alles Andere muß sich beugen und gehorchen.

Zeigt uns diese Stelle das tiefe, ernste, feierliche Abhängigkeitsgefühl in der deutschen Religion, diese Wurzel der Demuth, und den Ernst des Gehorsams, so bietet das folgende Kapitel (40) ein zweites Moment des deutschen Glaubens, das Moment der Freude über die Offenbarung der Gottheit und das festliche Gefühl des Friedens, das ihr Walten unter den Menschen weckt. Von Nordvölkern ist da gesagt, daß sie die Nerthus, Ertha, die Erdmutter, verehren und glauben, die Göttin besuche von Zeit zu Zeit ihr Volk. Auf einer Insel des Meeres (Rügen ist wohl gemeint) ist ein reiner Hain und dort steht ein Wagen, mit einem Teppich zugedeckt. Einzig ein Priester darf ihn berühren und der merkt dann, daß die Göttin da sei; man zieht den Wagen mit weiblichen Kindern und die andächtige Menge giebt ihr das Geleite. Das ist dann frohe Zeit, geweiht sind die Stätten, die der Wagen besucht, weil die Gottheit selbst die Stämme ihres Weilens würdigt. Dann ist Friede und Keiner trägt Waffen; jede Wehr ist verschlossen und nur in diesem Zeitpunkt kennen und lieben sie den Frieden, bis der Priester die Göttin, die nun lange genug mit den Sterblichen verkehrt hat, in ihr Heiligthum zurückbringt. Darauf wird Wagen, Teppich und, wenn man es glauben will (so fügt Tacitus wohl deshalb bei, weil er seines Wortes eingedenk ist, daß die Deutschen keine Götterbilder haben), die Göttin selbst im entlegenen See gewaschen. Die hierbei Dienstthuenden finden aber in demselben See alsbald ihr Grab. Und darum eben schwebt ein so schau-

riges Dunkel über dem Wesen jener Gottheit, weil nur Solche sie schauen, die alsbald ihr Opfer werden.

Auch diese Stelle erinnert an das Alte Testament mit seinen Reinigungen, Besprengungen, mit dem Vorhang und dem Allerheiligsten, das nur der Hohepriester einmal des Jahres betritt. Auch hier ist die Gottheit gleichsam ein alles Unreine, ja alles Endliche, das in unmittelbare Berührung mit ihr tritt, verzehrendes Feuer und es geht eine reinigende, friedestiftende Kraft von ihrer Nähe aus.

Wie weit diese Bräuche zurückgehen und ob es der Wissenschaft noch möglich sein wird, eine Zeit zu entdecken, wo Indogermanisches mit Aegyptischem und Jüdischem sich berührt habe, sei hier bloß gefragt. Merkwürdig und bezeichnend für unser Volk ist es, daß gerade diese, düstern Ernst und heilige Scheu verkündenden, Züge uralten Glaubens sich bei uns erhalten haben. So tief finden wir wenigstens weder Griechen noch Römer durch das Gefühl der Gottesnähe berührt.

Was endlich noch hierher gehört, ist der Glaube, daß auch weibliche Priesterinnen im Dienste der Gottheit stehen. Dies hängt mit der uns Deutschen allein eigenen Achtung vor dem weiblichen Geschlecht zusammen. Tacitus berichtet Kap. 8, die Deutschen glauben, etwas Göttliches (sanctum) und Prophetisches (providum) lebe in den Frauen und darum lassen sie auch in öffentlichen Fragen ihren Rath nicht unbeachtet und überhören ihre Winke nicht. Er fügt bei, im Krieg mit Vatabus Civilis (69 n. Chr.) sei eine Veleda in hohen Ehren gestanden und so haben sie auch früher eine Albruna verehrt, nicht als ob sie sie nach römischer Art aus Kriecherei zu der Gottheit erhoben hätten, sondern eben um der Gottesgabe der Weissagung willen. Auch Jornandes (de rebus Goth.) spricht von magae mulieres, Aliorunae cognominatae, und Kap. 43 fügt Tacitus bei, daß unter den Iyggischen (d. h. burgundischen) Völkern die Nahanarvali zwei Götter verehren, bildlos, als Brüder, die ihm wie Kastor und Pollux vorkommen und Alci heißen. Grimm hat hier, da die Priester in diesem Hain Weiberkleider tragen, mit großem Scharffinn an weibliche Nornen gedacht und liest Navarnahali, d. h. Nornenfreunde. Die Nornen (Parcen), die Alraunen, die Wichtelmänner u. sind ja weissagende Gottheiten und von dieser Gabe ist kein Geschlecht ausgeschlossen. Eigentliche Drakel werden nicht erwähnt; aber nehmen wir die Nachrichten der folgenden Jahrhunderte hierher, eines Profop, Jornandes, Walafried Strabo, nehmen wir

unsere Thierfabel, die Sagen von Riesen, Zwergen, nehmen wir auch, wozu wir vollkommen berechtigt sind, das Nibelungenlied in seiner, ob auch noch so stark verhüllten, mythologischen Grundlage, Sigfried und Brunhilde, die Donaujungfrauen (vgl. das 25. Abenteuer der Nibelungen) mit ihrer Weissagung u. A., so läßt sich ein Bild dieses altdeutschen Glaubens in Einklang mit Tacitus weiter verfolgen und aus allen Zügen leuchtet hoher, heiliger Ernst, aufgeschlossener Sinn für das geheimnißvolle Naturleben, Bedürfniß nach Offenbarung, und es ergiebt sich ein Gesamtbild, das unseren Vorfahren alle Ehre macht, das sie in vieler Hinsicht über die gebildeten Völker des Alterthums stellt. Es ist das Sinnige, Ahnungsbolle, das Düstere und Ernste, womit sie Gott in der Natur fürchten, ehren, suchen, ein melancholischer Zug unter dem sonst so wilden, herrischen, ganz nach außen, auf Raub, Krieg, Jagd gerichteten Volk; es ist, kurz gesagt, das deutsche Gemüth, der Sinn fürs Heilige, der hier viel tiefer sitzt als bei den heiteren, lebensfrohen Griechen mit ihrem üppigen Schönheitssinn und bei den praktischen, utilistischen Römern, deren Götter abstrakte Verstandserfindungen sind.

Und von diesem tiefen Ernst, der alles religiöse Leben der Germanen beherrscht, behaupten wir schließlich: er war die beste Vorbereitung und Zubereitung der Deutschen für die christliche Religion; er ist die Wurzel des Protestantismus, dem ja auch ein bildloser Cultus, ein persönliches Erfassen der Gottheit ohne Priestervermittlung zusagt, dem äußerer Zwang und starre Regel, überladene Satzung im Innersten zuwider ist.

Hierfür giebt uns Tacitus in seinen weiteren Schilderungen noch bedeutende Winke und wir wollen dieselben kurz andeuten, um daraus den Schluß zu ziehen, wie auch

III. das sittliche, eheliche, gesellige Leben der Germanen vorbereitende Momente für die christliche Moral in sich getragen, die nur der Erfüllung und Verklärung durch die vollendete Religion des Geistes, der Wahrheit, der Liebe harreten.

Was nun freilich die oberste und höchste Forderung der christlichen Moral ist: eine innige, demüthige, gläubige, auf dem Dank für die Erlösung beruhende völlige Hingebung an Gott und sein Reich, so fehlt hier natürlich, da die Voraussetzung des heiligen, geistigen Gottes, der Sünde, des Gesetzes und der Erlösung fehlt, auch Alles, was eine Analogie dafür bieten könnte. Hier eben zeigt sich, wie das Beste



und Wahrste, dem innersten Gemüth Entsprechende, nicht auf heidnischem Grund und Boden wachsen konnte. Freilich wo, wie bei Platon und den Pythagoreern, Gott als das Urgute gefaßt wird, tritt auch der Abstand des natürlichen Menschen vom Göttlichen als dem rein Guten ins Bewußtsein; es tritt das Bedürfniß nach Sühne, nach Weihen ein; man stellt die Aufgabe der Erneuerung, der Wiedergeburt an sich. Auffallend ist hier, wie sich selbst ein im Grunde doch sittlich oberflächlicher Denker wie Horaz in seinen Episteln nicht hiergegen verschließt. Der römische Dichter fordert Epist. I, 1, 34 eine sittliche Arbeit, Selbsterkenntniß und Selbsterziehung, die höher steht als die Aristotelische *μετρώτης*, die *μεσότης ὠρισμένη λόγῳ*. In diesen spätesten Schriften ist unter dem feinen und ironischen Ton doch die Sprache des sittlichen Ernstes deutlich herauszuhören; aber auch Horaz erwartet in diesem Stücke Alles nur von dem eigenen Wissen, Wollen und Können; weil Jupiter bloß Gesundheit, Wohlstand geben kann, „aequum mi animum ipse parabo“ ebendas. 112). Ohne die heilskräftige und lebenswirkende Macht der Persönlichkeit Jesu Christi, der uns durch den Glauben zu sich erhebt, also über die Natur und über uns selbst in ein göttliches Wesen versetzt, konnte hier nicht geholfen werden; ja, an ihm erst und im Anschauen seiner heiligen Persönlichkeit erwacht das Gefühl der Sünde und der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Und hiesfür barg die höhere Cultur, die feinere Bildung, die Zucht, Sitte und Ehrbarkeit, die die griechische Moralphilosophie forderte, mehr vorbereitende Momente in sich als das germanische Gottesgefühl. Wir finden bei den Griechen das Achten auf die Stimme im Innern, auf welche Sokrates und Horaz wiederholt hindeuten; ja, wir bewundern das ungeschriebene Gesetz der Antigone, das den Göttern besser gefällt als das Staatsgesetz. Alles derartige Reflektiren auf sich selbst, Alles, was Gewissen heißen kann oder es vorbereitet, findet sich bei den alten Germanen nach Tacitus nicht, und es ist auffallend, wie selbst das Nibelungenlied hier noch so durchaus heidnisch ist und wie der Sinn für Thaten der Kraft, der Mannentreue, der nach außen gerichtete Heldengeist jene sanfteren Gebote und Mahnungen der inneren Stimme gar nicht erwachen läßt. Selbst das Gudrunlied obwohl milderen und freundlicheren Inhalts, weiß vom christlichen Geist der Vergebung, die die Nachsucht überwindet, nichts und spricht ganz äußerlich und eigentlich

abergläubisch von der christlichen Taufe und dem Anrufen des Namens Christi (3. B. Strophe 111 und 113).

Die alten Deutschen sind ein naives Volk in Tacitus' Schilderung; alles Reflektirte gehört erst der späteren Kultur, gehört dem christlichen Geist der *μετάνοια* an, der durch des Sokrates *γνώσις αὐτὸν* vorbereitet wird. Aber eben diese naturwüchsige Kraft und Tüchtigkeit, dieser lautere, ernste, gerade, derbe Sinn bringt dem Christenthum einen Boden entgegen, in dem der Same des Wortes hundertfältige Früchte bringt. Und wenn es auch Mühe gekostet, diesen harten Boden urbar zu machen, und wenn die zarteren Blüthen milden Geistes, himmlischer Kunst, edler Bildung langsam und spät reifen — der Boden ist eben doch die Grundbedingung und er ist von unzerstörbarer Kraft und von unerschöpflicher Fruchtbarkeit.

Das Hauptmerkmal deutschen Geistes bei Tacitus ist, wie schon gezeigt, tiefer Ernst; dazu kommt Lauterkeit, Wahrhaftigkeit, Treue — echt männliche Tugenden. Außeren Schein, Glanz, Flitter, leeres Spiel verachten sie und überlassen das den Celten oder den Römern. Ernst nimmt es der Germane mit der Ehe, mit der Treue gegen Volk und Häuptling, mit der Ehre.

Er legt hohen Werth auf die eigene Persönlichkeit, er ehrt auch den Fremden, den Gastfreund, und entfaltet hier eine Harmlosigkeit, Arglosigkeit und im geselligen Verkehr eine Lauterkeit ohne alles Falsch, eine Offenherzigkeit, die das Herz auf der Zunge trägt, lauter Tugenden, vor denen der Römer bewundernd, ja neidisch still steht. Dieses unkultivirte Barbarenvolk mit seiner unverwüsthlichen Kraft schaute Tacitus in prophetischem Geist als ein solches, das Roms Geschick einst vollenden werde. Mit Rom geht es rasch dem Ende zu, sagt er (Kap. 33: *urgens jam imperii fata*), aber der Deutschen sittliche Kraft und dazu noch das weitere Hauptmerkmal, der Deutschen Freiheitsliebe, ist uns gefährlicher als Arsaces Despotenreich (*quippe Arsacis regno acrior est Germanorum libertas!*).

Deutscher Ernst in allen Lebensverhältnissen und deutsche Freiheitsliebe sind die beiden Pole, um die sich Alles dreht, und diese beiden bilden ja doch die rechte Grundlage christlichen Lebens, die Wurzel protestantischer Gesinnung, das Gemüth, das sich nur da hingiebt, wo es wirklichen Gehalt findet, das ohne innere Einstimmung nichts billigt, nichts gelten läßt, das sein Selbst, sein Herz in Allem fragt und dieses höchste Recht nicht antasten läßt. Hören wir hierüber die goldenen Worte aus Feindesmund selbst:

„Aeußerer Besitz, Pracht, Brunksucht, alles Scheinwesen ist ihnen zuwider. Gold und Silber schätzen sie nicht; kostbare Gefäße stehen in keinem anderen Werthe als irdene. Sie machen sich nichts Sonderliches daraus (Kap. 5: haud perinde afficiuntur) und nur die Römer haben sie in diesem Stück geändert. Die Götter haben ihnen — ich weiß nicht, ob aus Gnade oder aus Zorn — Gold und Silber versagt. Auch Geld auf Zins leihen und es umtreiben, ist dort unbekannt. Der Hauptreichthum ist Vieh, Pferde, Feldfrüchte, Ackerbau; aber auch hier sind sie nicht an die Scholle gebannt, sie nehmen das Wandern leicht und ihre Häuser sind von armseliger Einfachheit. Wer aber etwas hat, theilt gern mit, und die Gastfreundschaft blüht nirgends mehr als in Deutschland. Kommt ein Fremder, so giebt man ihm Alles, was im Hause ist, und ist nichts mehr da, so geht der bisherige Wirth zum Nachbar und lädt sich da mit dem Gast auch ein und zum Abschied fordert man noch ohne Anstand Geschenke. Einen guten Theil des Tages bringen sie in geselligen Vergnügungen zu, lieben das Trinkgelag über Alles und beim Trunk und Schmaus machen sie Privat- und Staatsfachen ab; heiterer Scherz waltet und Aller Herzen sind da aufgeschlossen (*detecta et nuda mens*), ja auch ein freies Wort ist in Ehren, und wenn es auch oft blutige Köpfe giebt, so hat doch auch die Rachsucht ein Ziel und die Aeltesten und Häuptlinge schlichten die Fehden (Kap. 21, 22).

Ein starkes Band sind die Sippen, die Magen und Mannen; als Familien (Kap. 7) kämpfen sie in Reihen und Feindschaft wie Freundschaft erbt sich fort und breitet sich über die Geschlechter aus (21). Vor Allem sind es die Ehen, mit denen man es streng nimmt. Der Mann giebt der Frau, wenn er um sie wirbt, nicht Schmuck und Putz, sondern ein Joch Ochsen, Schild, Frame, Schwert und ein gezäumtes Pferd. Die Verwandten mustern diese Gaben und darauf hin erhält der Jüngling seine Braut, die ihrerseits auch ihm etwas an Waffen schenkt. Das ist der Schutzgeist und das Heiligthum ihrer Ehe und auf der Schwelle des beginnenden Ehestandes wird der Frau gezeigt, daß Heldensinn und Kriegeslauf auch sie mit angehe, daß sie Leid und Freude im Krieg und Frieden mit ihm theilen müsse; dies sei ihr Loos für die Ehe. Diese Gaben vererben sich auf Söhne und Töchter (18. 19). Nur Eine Frau hat der Mann und das Haus ist von Zucht und Schamhaftigkeit umgäunt; dort giebt's keine üppigen Mahle, keine verführerischen Schauspiele, keine Liebesbriefe, keinen Ehebruch, und wenn ja dieses Verbrechen aufkäme, so

folgt fürchterliche Strafe auf dem Fuße. In Anwesenheit ihrer Verwandten schneidet der Mann der Schuldigen die Haare ab, peitscht sie nackt durch den Gau, und nie findet sie wieder einen Gatten, denn in Deutschland macht man keine Späße über das Laster und Verführen und Sich-Verführenlassen heißt nicht Mode. Ja, viele Germanen giebt's, wo nur Jungfrauen (nicht Wittwen) heirathen; mit Einem Wunsch und Gelübde ist für die Frau Alles abgemacht. Wie sie nur Einen Leib, Ein Leben hat, so hat sie Einen Mann und in ihm liebt sie gleichsam den ehelichen Stand, nicht die Person; jedes neue Kind bringt eine Freude und Kinderlosigkeit steht nicht (wie in Rom, Hor. Sat. 2, 5) im Preis; gute Sitten gelten in Deutschland mehr als anderswo gute Gesetze.

Ein weiterer schöner und beschämender Zug ist, daß sie Ehrlosen nicht gestatten, am Gottesdienst Theil zu nehmen (6), daß sie gemeine Verbrecher öffentlich strafen, sie an den lichten Galgen hängen, Solche aber, die ihren Leib geschändet, ertränken und Geflechte über sie werfen, weil die Sonne solche Greuel nicht mit ansehen solle (*flagitia abscondi, scelera ostendi*. 12). Die Jugend bleibt keusch, heirathet spät; die Mutter säugt die Kinder; Mutter und Kinder folgen dem Vater in die Schlacht (Kap. 7) und feuern ihn durch ihre Nähe zur Tapferkeit an, sie zählen die Wunden und bringen Erfrischungen, loben als heiligste Zeugen den Helden und werfen sich, wenn die Linie wanken will, mit entblößter Brust den Fliehenden entgegen, weil Knechtschaft der Frau bitterstes Voos wäre.

Wie die Frau vom Mann nicht läßt und ihm auch im Tode lange nachweint, so hängt der Mann an dem Stamm und Stammeshäuptling; ihn zu verlassen, ist Sünde und Schande, und ist er gefallen, so stürzen sie sich ihm nach in den Tod. Ohne Schild heimkehren ist solche Schmach, daß sie lieber mit dem Strick ihrem Leben ein Ende machen (14). Die Todten bestatten sie ohne Prunk, thürmen keine mühseligen Grabmäler auf, die den Todten drücken. Sie verbrennen die Leichen; die Frauen erheben laute Klage, die Männer ehren den Todten durch das Andenken der Treue (Kap. 27).

Alle diese wahrhaft großen Züge nun, denen freilich etliche schlimme Eigenschaften, wie das maßlose Zechen, Trägheit der Vornehmen, Spielsucht und Faulheit unschön sich anreihen, bilden den sittlichen Kern und Adel unseres Volkes und eine schöne Krone der Ehren um sein Haupt. Es fehlen allerdings die nöthigen Nachweisungen, wie



diese germanische Sittlichkeit und Sitte mit dem Gottesglauben innerlich zusammenhing; von Göttern der Ehe, der Freundschaft wissen wir wenigstens aus Tacitus und den folgenden Jahrhunderten nichts und erst die Edda ist da so reich. Allein der Ernst der religiösen Naturbetrachtung mußte doch auch hier mitwirken, und wenn in Germanien auch nicht, wie in dem begabteren Hellas, an die Religion sich Poesie und Spekulation organisch anschloß, so zeigt sich doch, sobald das Christenthum sich der Geister bemächtigt, in Deutschland in verkürzter Form die Naturpoesie. Denn unsere Minnesänger finden eben auf Grund der alten Naturreligion die der echten Christ wesentliche Eigen- thümlichkeit, nämlich das Sympathisiren der Natur mit den innersten Regungen des weichen Gemüths. Wie lebt ferner der Taciteische Grundzug der Deutschen, ihr Ernst, in der deutschen Malerschule fort! Wie blickt uns das Naive, Tiefe, Aufrichtige, Ganze aus den Bildern eines Dürer u. A. an, und welch' echtes Kind deutschen Gemüths ist vor Allem die heilige Tonkunst, die auf den Altären der Christenheit in Deutschland neugeborene Himmelstochter!

Spekulation freilich konnte nicht, wie in Griechenland, an diese Mythologie sich anschließen, dazu waren die Köpfe nicht geschult genug; auch geht keine politische Einigung von den Orakeln, Festen, Priesterthümern aus; der Individualismus überwiegt noch mehr als in Griechenland. Aber wenn die Philosophie den alten Deutschen mangelt, so fehlt damit auch ihre Rehrseite, der Zweifel, der den griechischen Glauben zerstört hat, der dafür auch die Kultur und das Volksleben in der Wurzel spaltet. Im alten Deutschland bleibt der starke, volle, reine Sinn für das Göttliche, für Ehre, Treue, und dieser Sinn im Bunde mit der Freiheitsliebe erzeugt Gestalten wie einen Sigfried in den Nibelungen, wie eine Gudrun und später Helden wie einen Luther, in dem hinter dem Mönch und dem gelehrten Schüler der Scholastik doch als Kern der alte Germane, der frische, freie Sachse verborgen ist und jene doppelte Hülle zur Freude seines Volks sprengt. Und was immer die Welt seither als Größtes erzeugt hat, die christliche Kultur in Kunst, Wissenschaft, edler, humaner Sitte, das verdankt sie vornehmlich den germanischen Stämmen; denn der „Silberblick der Geschichte“ leuchtet eben da, wo auf den Boden jener Heldennatur mit ihrem Ernst, ihrer Treue, ihrem Freiheitsgefühl der kostbarste Same des Semiten, das Wort vom Kreuz, ausgestreut worden ist.

# Das katholische Mönchsleben, nach seinen religiös-sittlichen Motiven untersucht und beleuchtet

von

Johannes Cropp, Dr. phil., in Hamburg <sup>1)</sup>.

Zu einer Zeit, in der überall, selbst in katholischen Ländern, die Klöster vor der Staatsgewalt erliegen und das Mönchswesen, wenigstens in der bisher bestandenen Form, in der christlichen Welt sein Ende erreicht zu haben scheint, geziemt es wohl, Anfang und Ursprung dieser anderthalb Jahrtausende alten Erscheinung ins Auge zu fassen und den Bedingungen ihrer Entstehung und Entwicklung nachzuforschen, um auch ihr Ende in der Gegenwart um so besser zu begreifen. Der Graf von Montalembert<sup>2)</sup> hat ihr eine glänzend beredete Leichenrede gehalten und unser Zeitalter wegen der Verkennung und Vernichtung alles des Großen, Herrlichen und Schönen, welches die Klostermauern vor dem Blick der Welt verborgen gepflegt, der Barbarei angeklagt. Wir sind uns protestantischerseits bewußt, daß, Motive und Ausführung mögen im Einzelnen sein, wie sie wollen, im Großen und Ganzen, wenn wir nach seiner eigentlichen und tiefsten Ursache fragen, dieser Untergang nicht das Werk einer brutalen Gewalt, sondern ein durch unsere Zeit und ihre berechtigten nicht allein, sondern auch besten und edelsten, ja ihre christlichsten Anschauungen und Richtungen nothwendig gewordener Proceß ist. Um so mehr aber werden wir uns veranlaßt sehen, diese Erscheinung unparteiisch auch nach dem Maßstab ihrer Zeit zu messen und zu würdigen und uns darüber Rechenschaft zu geben, was es denn für große und berechtigte Anschauungen und Richtungen seien, denen sie zum

---

<sup>1)</sup> Der Verfasser erlaubt sich, auf die Quellenbelege der in nachstehender Abhandlung gegebenen Darstellung in seiner von der hochwürdigen theologischen Facultät zu Göttingen gekrönten Preisschrift: *Origines et causae monachatus*, Göttingae 1863, zu verweisen.

<sup>2)</sup> Die Mönche des Abendlandes vom heil. Benedict bis zum heil. Bernhard. Uebersetzt von Brandes. Regensburg 1860. 2 Bde.

Opfer fällt. Die Zeiten sind wohl vorüber, in denen man, die Vergangenheit mit der Gegenwart, die Entartung mit dem Wesen vermischend, im Mönchthum nichts weiter hat sehen wollen als Unsitlichkeit und Trägheit oder im besten Fall eine beklagenswerthe Verblendung. Die Geschichte erkennt wenigstens die großen Verdienste an, welche die Mönche sich um die Menschheit und ihre Bildung erworben. Aber Montalembert hat gewiß Recht, wenn er eine tiefer gehende Würdigung fordert und nicht damit zufrieden ist, daß man um dieser seiner Leistungen willen dem Institut, trotzdem man es selbst seinem Wesen und Grunde nach verwirft, gleichsam Gnade angedeihen lasse, ja wenn er behauptet, daß dieser ganze Gesichtspunkt eigentlich ein der Sache selbst ganz fremder sei. Und hier wird bei aller etwaigen Anerkennung für die Consequenz und Energie, mit der das Princip verfolgt ward, doch, was dieses selbst betrifft, von der einen Seite sein echt menschlicher, von der andern Seite sein echt christlicher Charakter in unserer Zeit mit ziemlich zweifelhaften Augen angesehen, und noch neuerdings ist behauptet worden, das Mönchthum sei eine dem Geist des Christenthums völlig fremde, durch außerchristliche Einflüsse in die Kirche eingedrungene Erscheinung<sup>1)</sup>. Allein eben daß unleugbar verwandte Erscheinungen überall unter Menschen vorkommen, worauf diese letztere Anschauung fußt, sollte gegen jene erstere bedenklich machen und gegen diese letztere selbst, daß jedenfalls zu ihrer Zeit die Mönche für die besten oder für die eigentlichen Christen von sich selbst und von Anderen sind gehalten worden, ja daß auch wir doch kaum umhin können, im Vergleich mit ihren Zeitgenossen sie ebenso zu beurtheilen. Ja, sollte wohl Luther geworden sein, was er war, wenn er nicht Mönch gewesen wäre? Und wenn es doch auch in der Gegenwart auf den verschiedensten Seiten keineswegs an Anschauungen, Richtungen und Unternehmungen fehlt, welche, sie mögen den christlichen Namen zur Schau tragen oder nicht, auffallend an die mönchischen erinnern, so legt uns dieß wohl die Frage nahe genug, ob es nicht allgemein menschliche und specifisch christliche Regungen sind, die hier zur Erscheinung kommen, die auch der uns fremdartig gewordenen Bildung des nun zu Grabe gehenden katholischen Mönchthums zu Grunde liegen.

Wir beschränken uns hier auf die Untersuchung und Prüfung

---

<sup>1)</sup> Mangold, de monachatus originibus et causis. Marburgi Catto-  
rum 1852.

des Christlichen in derselben. Wir fragen nach den inneren Motiven, nach den ihr zu Grunde liegenden religiös-sittlichen Anschauungen und Trieben und wollen sie mit denen des außerchristlichen Mönchslebens, vornehmlich aber mit der christlichen Lebensauffassung unserer Tage einerseits, mit der des Urchristenthums andererseits vergleichen.

Wir bezeichnen das Mönchsleben als das einseitig religiöse, das natürliche und sittliche ausschließende, Leben, in welchem der Mensch nur leben will in Beziehung zu Gott und sich von der Beziehung zu Natur und Menschen gänzlich loszulösen sucht. Ascese und Opfer, wodurch sonst die Religion das natürliche Leben in Genuß und Eigenthum zu beschränken pflegt, sind hier so auf die Spitze getrieben, daß sie dieses völlig ausschließen, indem man sich aller natürlichen Genüsse enthalten und alles Eigenthum, äußeres wie inneres, an Gott hingeben will (wie auch geschichtlich in der christlichen Kirche die Mönche aus den Asceten hervorgegangen sind).

Es ist die Gemeinschaft mit Gott, welche der Mönch sucht, und zwar mit ihm ausschließlich, in der Richtung aller Sinne und Gedanken auf ihn, in beständigem inneren Anschauen seiner, in der Einigung des Willens mit dem seinigen. Der Betrachtung der heiligen Schrift, der entzückten Anschauung von Bildern des Himmels und des himmlischen Lebens, der mystischen Versenkung in Gott durch das Gebet, das für um so vollkommener galt, je mehr ein bestimmtes menschliches Bewußtsein dabei ausging, wozu dann in den Cönobitenklöstern gemeinschaftliche Andachtsübungen hinzukamen, war das ganze Leben geweiht. — Andererseits reißt sich der Mönch aus aller Gemeinschaft mit Menschen heraus; die Freuden wie die Pflichten, die aus derselben entspringen, weist er gleicherweise von sich: er kennt keine Volksgenossen, keinen Freund, nicht Vater und Mutter, nicht Weib und Kind, keinen Beruf, welchen die Beziehung zu ihnen begründete, in Staat, Wissenschaft, Kunst und Gewerbe, auch nicht in der Kirche (das ist Sache des Klerikers, von dem sich der Mönch in der ersten Zeit aufs bestimmteste unterscheidet). Auf eigenen Besitz und eigenen Willen, die Grundlage selbstständiger Theilnahme am sittlichen Leben, verzichtet er in unbedingter Armuth und unbedingtem Gehorsam. Ueberhaupt alle Beziehung zur Außenwelt meidet er: er verbirgt sich vor dem Anblick der Natur, in öden Wüsten, in dunklen Höhlen, auf hohen Säulen; mit zu Boden gesenktem Blick, in Lesen vertieft, wandelt er einher, wenn die Noth ihn zwingt, seine



Zelle zu verlassen. Ist's sein Körper, der ihn an die Außenwelt bindet und mit seinen Ansprüchen die Forderung der Natur gegen ihn geltend macht, so gingen zwar nur Einige so weit, durch Selbsttödtung alle Bande der Natur zu lösen, aber doch war Aller Streben, zu vergessen, daß man einen Körper habe, und in Entbehrungen, schlechter Kleidung, Fasten und Wachen, in Peinigung und Mißhandlung ihn zu betäuben und zu ertöden. Hatte man hierin das Unglaubliche erreicht, so wurden die übrig bleibenden nothwendigsten Bedürfnisse dem Körper nur mit Seufzen und mit Thränen, mit möglichster Abkehr der Sinne und Gedanken von diesem unwürdigen Geschäfte gereicht. So wollte man schon hier auf Erden der Engel und Seligen himmlisches Leben führen und sich den Schranken entwinden, die uns von diesem trennen.

In dieser crassen Form, in der uns in des Athanasius *vita Antonii*, Palladii *historia Lausiaca* und Cassiani *collationes patrum* das Leben der ersten Einsiedler, der Väter der Wüste, geschildert wird, haben wir nicht etwa eine Uebertreibung, sondern nur die energischste Consequenz des Princips vor uns. Als solche hat sie auch den späteren Mönchen stets gegolten. Man fühlte sich nicht stark genug, in diesem Heroismus der Entsagung den ersten Vätern zu folgen, staunte aber stets denselben an und suchte sich diesem Ideal wenigstens möglichst anzunähern. Schon die Einrichtung der Cönobitenklöster war zunächst eine Concession an die menschliche Schwachheit, die das Einsiedlerleben nicht ertragen konnte <sup>1)</sup>, sondern auch für die Frömmigkeit Gemeinschaft begehrte. Stets aber wurde Sorge getroffen, daß nicht etwa ein weltlich-natürliches Verhältniß zwischen den Einzelnen entstehe (bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten z. B. Schweigen geboten). Die Bedürfnisse des natürlichen Lebens sollten doch immer auf das Nothwendigste beschränkt bleiben; drang irgendwie Luxus ein, so ward das als eine Entartung betrachtet, welche auch stets ihre Reaction in Reformationen nach dem Muster der alten Regeln hervorrief. Auch die Arbeit (selbst Krankenpflege und dergleichen) ward doch hauptsächlich aus dem ascetischen Gesichtspunkt betrieben, den Körper zu beschäftigen, daß er den Geist in seiner religiösen Bewegung nicht störe, und nach dieser Rücksicht bestimmt. Wer sie entbehren konnte, der galt für weiter fortgeschritten

<sup>1)</sup> Namentlich von Seiten der Frauen endigten solche Versuche meist mit Wahnsinn.

in der Vollkommenheit. Ward es darum auch als billig und nothwendig angesehen, durch Arbeit die äußeren Existenzmittel für die Klostergemeinschaft zu erwerben <sup>1)</sup>, so war das doch immer eine Concession an dieses irdische Leben und seine Bedingungen, da man ja doch einmal noch nicht im Himmel war. Setzten sich die Mönche mit Bewußtsein praktische Zwecke um dieser selbst willen, so war damit über das ursprüngliche mönchische Princip hinausgegangen.

Je unnatürlicher und unmenschlicher uns nun aber dieses erste Mönchsleben entgegentritt (und es will in der That auch beides sein), je mehr es der Form nach auffallend an orientalische Analogien erinnert, je mehr auch der Boden, der sich stets für solche Erscheinungen besonders fruchtbar erwies und auf dem nun auch das erste christliche Mönchthum hervortritt, Aegypten, auf die Vermuthung einer Verührung mit außerchristlichen Elementen führen könnte, um so mehr haben wir, um den eigenthümlichen Charakter desselben in der christlichen Kirche zu erkennen, auf die inneren Motive, auf die zu Grunde liegenden Anschauungen und Herzenstriebe zu sehen.

Wir können diese nach ihrer negativen Seite in zwei Worte zusammenfassen: Weltflucht und Weltentsagung.

Warum floh der Mönch die Welt? Wenn eben Leben in der Welt und Leben in Gott in Gegensatz gegen einander gesetzt wurden, so fragt sich's vor Allem: wie wurde dieser Gegensatz näher gefaßt?

Richten wir zur Vergleichung unsern Blick zunächst auf die buddhistischen Klöster <sup>2)</sup>. Der Buddhismus faßt das Leben als ein Uebel. Das Leben der Erde ist nichts als ein sich stets wiederholender Kreislauf von Entstehen und Vergehen; woran der Mensch in Lebensfreude sein Herz hängt, das wird ihm durch diesen Gang entzissen. So ist für ihn dieß Leben nur eine Kette von Leiden und Trübsalen; das Heil besteht in einem gänzlichen Verzicht auf Lebensfreude überhaupt, in der Vernichtung aller Liebe aus dem Herzen, die uns mit tausend Fäden an die Dinge dieses Lebens und ihr trügerisches Spiel kettet und Schuld ist an unserem Erwachen zu neuem Leben und neuer Dual, wenn wir, sie noch im Herzen tragend, einer bisherigen Lebensform durch den Tod entzissen werden. Erst wenn diese Liebe zum Leben gänzlich aus dem Herzen gerissen ist, ist das

<sup>1)</sup> Augustinus, de opere monachorum.

<sup>2)</sup> R. Spence Hardy, Eastern monachism. London 1850.

Ziel erreicht, wo wir in der Vernichtung aller Existenz, im Nirwana, Ruhe finden.

Es ist nicht zu leugnen, daß eine ähnliche Auffassung des irdischen Lebens und dieß bei aller Großartigkeit der Entsagung schließlich doch eudämonistische Streben vorzugsweise auch Manchen, der in christlichen Klöstern Einlaß begehrte, beseelt haben mag. Die Vergänglichkeit, Nichtigkeit und Beschwerlichkeit des weltlichen Lebens und seiner Güter tritt in der ascetischen Mönchsliteratur scharf hervor, die Einsamkeit und das Kloster wird gesucht nicht selten nach der Erfahrung, die man von derselben in vereitelten Wünschen und in schmerzlichen Verlusten gemacht<sup>1)</sup>. In Gegenden, die den flüchtigen Wechsel des Lebens täglich lebendig vor Augen stellten, wie vor Allem Aegypten, in der Zeit des wankenden und ringsum von Gefahren bedrohten römischen Reichs fand das Mönchsleben die schnellste Aufnahme und die stärkste und weiteste Verbreitung. Conscriptionspflichtige, Handwerker und Sklaven entflohen hinter den Klostermauern, wo die Ungleichheit der Stände aufgehoben war, ihrem schweren Geschick. Auch die Kirchenlehrer (wie Hieronymus, Chrysostomus) ver Schmähren es nicht, durch Hinweisung auf die Mühseligkeit des weltlichen Lebens ihre Empfehlung des mönchischen zu unterstützen. Nicht selten mag da früh schon, was man suchte, dem, was man verließ, entsprochen haben, statt der drückenden Lebenslage in der bürgerlichen Gemeinschaft die äußerlich günstigere des Klosters, die gesicherte bequeme Existenz<sup>2)</sup>, die ungestörte Ruhe, die Ehre und das Ansehen, das es früh auch vor den Augen der Welt genoß, die Stille der Studien, das Glück der Freundschaft<sup>3)</sup> das Ziel gewesen sein. Man sieht indeß, daß, wo nur auf ein schlechtes Weltliches verzichtet wird, um ein besseres zu gewinnen, dieß eine Abirrung von dem eigentlichen Princip ist. Darum werden auch von den Vertretern dieses letzteren solche Motive stets streng getadelt. Das einzig zu erstre-

<sup>1)</sup> Vgl. Montalembert, Einleitung: „Wenn man in den Denkmälern nach dem rein menschlichen Ursprung und der natürlichen Erklärung der Berufungen zum Klosterleben forscht, so findet man, daß dieselben vorzugsweise aus einem oft frühzeitigen, aber immer tiefer liegenden und wohl überdachten Bewußtsein von der Eitelkeit der menschlichen Dinge und dem beständigen Unterliegen des Guten und Wahren auf Erden herrühren.“

<sup>2)</sup> Augustin. de opere monachorum, cap. 23.

<sup>3)</sup> Vergl. Montalembert, Einleitung, Cap. 5, das Lebensglück im Kloster, S. LXXX—CXVIII.

bende Gut sollte ja Gott sein und die Gemeinschaft mit ihm, dieß die einzig rechtmäßige Quelle des Genusses, der mit keinem Schmerz des Verlustes bedroht. Das war ihr Element, in dem sie sich wohl fühlten, nach dem sie zurückverlangten „wie Fische nach dem Meer“ <sup>1)</sup>. Der feste Glaube und die Gluth der Liebe, womit die ersten Einsiedler das Unsichtbare und Ewige erfaßten, unterscheidet sie von der obigen heidnischen Richtung, deren Höchstes die absolute Negation ist, beweist ihren Zusammenhang mit der Offenbarung in Christus und zeigt sich uns in der tiefsinnigen Mystik eines Macarius, in den genialen Antworten eines Antonius als eine positive Macht.

Daß ihr Streben auf christlichem Boden erwachsen, zeigt sich aber auch darin, daß es nicht ein rein eudämonistisches war. Das religiöse Leben galt nicht nur als Quelle des höchsten Genusses; nicht ein entzücktes Schwelgen der Phantasie in himmlischen Bildern ward als Vorschmack der einst erhofften Seligkeit allein oder vorzugsweise in der Wüste von ihnen gesucht. Vielmehr haben wir, um diesem ihrem Streben auf den Grund zu kommen, tiefer zu dringen und den obigen Gegensatz überhaupt anders zu fassen.

Nicht sowohl das Gefühl des Elends, der Nichtigkeit und Beschwerlichkeit des weltlichen Lebens trieb die Besten wenigstens in die Wüste und in das Kloster, als vielmehr das Bewußtsein seiner Sündigkeit und Verdammllichkeit. Die sittlichen Anforderungen des Christenthums: seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist; du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe und deinen Nächsten als dich selbst <sup>2)</sup>, das Muster der praktischen Darstellung dieser Gebote in dem Leben Christi und seiner ersten Jünger hat ihr Herz und Gewissen getroffen: sie fühlen die Schuld der Vergangenheit und suchen in der Gemeinschaft mit Gott die von demselben geforderte Reinheit des Herzens zu erlangen und zu bewahren, in einem heiligen Leben die Schuld und das Andenken der unheiligen Vergangenheit zu tilgen. Denn nur ein reines Herz schaut Gott, und nur wer in der ununterbrochenen Gemeinschaft Gottes lebt, vermag des Herzens Reinheit festzuhalten. Und nicht Furcht vor Strafe, nicht Sucht nach Lohn, sondern Liebe des Guten selbst soll das Herz beseelen <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Athanas. vita Antonii, cap. 85.

<sup>2)</sup> Diese Worte finden wir fast allen ältesten Mönchsregeln an die Spitze gestellt.

<sup>3)</sup> Montalembert (S. XXI ff.) nennt das Mönchthum „ein Institut, das



Darum flohen sie Alles, was sie von dieser sich gegenseitig bedingenden Reinheit und Gottesgemeinschaft zur Sünde und Gottentfremdung ablenken konnte. Sie flohen die bisherige Umgebung, damit dieselbe sie nicht durch die Erinnerung an die aus ihr geschöpfte sündliche Lust in die gewohnte Sünde zurückziehe; sie flohen die Gemeinschaft der Menschen, denn es ist nicht möglich, daß unter Leuten von unreinen Lippen Einer von reinen Lippen wohne (Jes. 6, 5), das bürgerliche Leben mit seinen Geschäften: es ist ja nur Habsucht und Ehrsucht, die in ihm Befriedigung suchen; die Ehe, denn sie ist der bösen Lust unterworfen; Geld und Gut, denn es reizt zur Habsucht und zum Geiz, endlich den Körper mit seinen Lüsten und Begierden und die reizenden Vorspiegelungen des Herzens und der Phantasie, welche in der Einsamkeit und im Dunkel reichlich die verlockenden Einflüsse der gemiedenen Außenwelt ersetzten: alle solche böse Gedanken wurden geflohen durch gewaltthames „Werfen des Herzens auf Gott, an den Felsen Christus geschleudert und zerstoßen“. Wenn es auch, meinten die Mönche, für alle solche Sünden, in welche das weltliche Leben nothwendig verwickelt, Buße und Gnade Gottes gebe, so sei es doch gerathener, Wunden, die nur mit Schmerz geheilt werden könnten, zu meiden und die völlige Klarheit des Schauens Gottes sich nicht durch solche Trübungen beständig verdunkeln zu lassen.

Wie nun aber? Müssen wir nicht mit Mangold sagen, dem liege die heidnisch = dualistische Ansicht zum Grunde, daß die Materie und das durch die Materie bedingte Leben böse sei? Gewiß, es gab solche unter den ersten Mönchen, welche für Körper und Geist verschiedene Schöpfer annahmen; Augustinus bekämpft sie de utilitate ieiunii cap. 2. Aber das waren doch nur, allerdings sehr nahe liegende, häretische Auswüchse, welche die Kirchenlehrer mit den Leh-

---

nichts als die Pflege und Ausbildung der Seele bezweckt, nur ihre Gleichförmigkeit mit dem Gesetze Christi, nur die Abblüßung der angeborenen Verderbniß durch ein Leben in der Aufopferung und Abtödtung erstrebt“, das klösterliche Leben „die edelste Anstrengung, um gegen die verderbte Natur anzukämpfen und der christlichen Vollkommenheit nahe zu kommen“. — Aehnlich sagt Möbller (Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung. Gesammelte Schriften von Böllinger, Bd. 2, S. 201), das Mönchsleben sei „die vollkommene und rücksichtslos durchgeführte Beziehung und Anwendung der Lehre von dem gekreuzigten Sohn Gottes und der Nothwendigkeit, sich und der Welt abzusterven, auf das Leben“.

rern des Mönchthums stets verwarfen. Die Anschauung ist vielmehr die, wie sie vielleicht am bestimmtesten Cassian in seinen *collationes patrum* ausgesprochen hat (I, 15; VI, 3; XXIII, 3. 11): Alles ist von Gott, und zwar sehr gut, geschaffen; Gott wird nicht nur in der Anschauung seines unbegreiflichen Wesens erkannt (was doch völlig erst für das zukünftige Leben aufbehalten ist), sondern auch in der Größe seiner Geschöpfe, in der Gerechtigkeit, mit der er der Menschen Geschicke leitet, und der Fürsorge, die er ihnen in ihrer täglichen Versorgung widmet; mit den Stoikern sagt Cassian: was dieß Leben bietet: Reichthum, Macht, Ehre, Gesundheit, Schönheit oder Armuth, Schwachheit, Schande, das Leben selbst oder der Tod, das ist, sittlich betrachtet, an sich weder böse noch gut, da das einzige Gut in moralischem Sinne die Tugend, das einzige Böse die Sünde ist; es wird Eins oder das Andere erst durch die *qualitas* und den *affectus* dessen, der es gebraucht. Aber eben diese innere Beschaffenheit und Willensrichtung des Menschen ist verderbt seit Adams Fall. Seitdem hat der Satan von ihm Besitz genommen und durch ihn die ganze Creatur sich unterworfen. Darum wird ihm Alles zur Versuchung und zum Fall: nicht in den Dingen außer ihm, sondern in seinem Gemüth ist die Gewalt, welche ihn durch die Art, wie er jene benützt, befleckt. Der Satan bindet ihn fest an sie durch Sorgen und Begierden, schüttelt ihn in diesen wie in einem Sieb, daß er Rain gleich unstät und flüchtig umherschweift von Einem zum Andern. Durch solche unreine Motive ist auch das Leben in der Welt bewegt und gestaltet: es ist eine *pompa*, ein *cultus diaboli*, und ihn, den Satan, vor Allem gilt es aus dem Herzen zu vertreiben; der Mönch will recht eigentlich ein Streiter Christi gegen die Dämonen sein. Darum flieht und verweigert er sich Alles, was ihre Macht im Herzen wieder zu nähren und zu stärken dient.

Es ist so eingestandenermaßen, und das hätte den Geständnissen eines Hieronymus gegenüber Herr von Montalembert nicht leugnen sollen, ein Gefühl der Schwäche, das Bewußtsein von der Gewalt der Sünde, unter der sie standen, und von der Ohnmacht, in der Welt den Verlockungen der Welt Widerstand zu leisten, welches die Mönche aus derselben heraustrieb. Sie suchten die Wüste und das Kloster als einen Hafen, in den sie sich retteten vor den Fluthen der Lust und der Sorge, welche ihnen alle Augenblicke Schiffbruch drohten. Freilich ließen ihnen auch hier die Dämonen ihres Herzens, die sie mit sich nehmen mußten, selten genug Ruhe, doch aber hofften sie

diese eher zu ertöden, wenn sie ihnen die Nahrung von außen entzögen. Es ist eine Flucht vor dem Gegner auf seinem eigentlichen Schlachtfeld, kein tapferer und bewaffneter Widerstand.

Auffallen muß uns nun bei solchen Geständnissen gar sehr das überschwängliche Lob, welches die katholischen Kirchenlehrer von je her (und mit ihnen neuerdings wieder Montalembert) den Mönchen gezollt haben wegen ihrer Scelengröße und Stärke und ihrer heldenmüthigen Tapferkeit, sowie die hohe Meinung, welche die Mönche selbst von sich als den wahren, vollkommeneren Christen gehabt haben und welche von Seiten dieser selben Bewunderer, wenn sie ihnen auch wohl selbst einmal eine *superbia sancta* gegen die Weltleute einpfahlen, doch andererseits stets erneute Warnungen vor dem Hochmuth als der gefährlichsten Klippe des mönchischen Lebens nöthig gemacht hat. Die Energie, einem Feinde zu entlaufen, welchem (denn das ist allerdings die Vorstellung) die Anderen sich auf Gnade und Ungnade gefangen geben, allein will uns doch nicht als zureichender Erklärungsgrund vorkommen. Bekanntlich ist gerade von den Klöstern der Pelagianismus und Semipelagianismus ausgegangen und gepflegt, der von nichts weniger als von Bewußtsein der Schwäche des sittlichen Willens zeugt. In der That greift hier eine andere Richtung ein, die wir oben mit dem Namen „Weltentsagung“ bezeichnet haben. Selbst abgesehen von seiner sündlichen Beschaffenheit, selbst den allerdings von den Mönchen wohl nie ernstlich ins Auge gefaßten Fall gesetzt, daß es ein ganz reines und unbeflecktes Leben in der Natur und unter Menschen gebe, würde ihnen die Verleugnung desselben für einen großen sittlichen Heroismus gegolten haben. Die Anschauung hierbei war diese:

Das weltliche Leben, der Besitz und Genuß äußerer Lebensgüter, auf dem es beruht und um die es sich dabei handelt, ist eine von Gott durch seine Schöpfung, dadurch, daß er den Menschen mit einem Sinnenleib umgeben und ihm diese Erde als Wohnsitz angewiesen, gesetzte und durch seine sittlichen Gesetze regierte und geschützte Ordnung. Die Betheiligung an denselben ist an sich durchaus nicht böse, noch von Gott verboten. Keineswegs aber ist diese nun auch von ihm geboten als etwas sittlich Gutes, sie ist vielmehr eigentlich sittlich indifferent und dem Menschen, wenn auch unter den Schranken des dadurch nothwendig gemachten Gesetzes, als Concession an die Schwäche seiner sinnlichen Natur erlaubt. Bestimmt aber ist der Mensch vermöge seiner geistigen Natur zum Besitz und Genuß

höherer Güter oder vielmehr des höchsten Gutes, Gottes, und zwar seiner ausschließlich, und diese höchste Bestimmung kann er erreichen, seitdem in Christus die Vollendung der menschlichen Natur erschienen und ermöglicht ist. Jene Erlaubniß wird indeß dadurch nicht aufgehoben, demzufolge wird ihm auch die Erhebung zu dieser höchsten Stufe der Vollendung nicht geboten, wohl aber als ein guter Rath, als eine Aufforderung, seinem freien Willen vorgehalten. Es kann der Mensch die Kraft seiner geistigen Natur, die Stärke seiner Liebe zum Höchsten dadurch zeigen, daß er das gesetzlich Erlaubte freiwillig aufopfert, um ganz allein Gott zu leben, und dadurch den ausschließlichen Vorzug, den er diesem vor jenem giebt, zu erkennen geben. Dadurch entzieht er sich völlig dem Gesetz und lebt ganz unter der Gnade; die Weltleute dagegen sind genöthigt, Zeit und Kraft zwischen beiderlei Gütern und zwischen ihrer beiderlei Natur, Geist und Leib, zu theilen. Daher ist ihr Leben, wenn sie als Christen durch das Gesetz Gottes sich beschränken lassen, gut, aber das Leben der Mönche ist besser vor Gottes Augen; dem entsprechend haben jene, die unter dem Gesetze leben, ihr Augenmerk nur darauf zu richten, daß sie vor Verbotenem sich hüten, und dann zu erwarten, daß sie von Strafen verschont bleiben; diese dagegen haben zur Vergeltung ihres freiwilligen Thuns einerseits Straflosigkeit für ihre dadurch abgebüßten Vergehen, andererseits Lohn in Anspruch zu nehmen. Diesen finden sie hier auf Erden in einer reineren und völligeren Erkenntniß und Niesung Gottes und der himmlischen Dinge und im Jenseits in einer höheren Stufe der Seligkeit, zu der sie werden erhoben werden.

Am deutlichsten zeigt sich diese Anschauung in ihrer Anwendung auf die Ehe <sup>1)</sup>. War ja doch das häusliche Leben am wenigsten in das heidnische Staatsleben verflochten und konnte am ersten auch unter der Herrschaft heidnischer Sitte von den Christen in sittlicher Reinheit ausgebildet und dargestellt werden, und gerade hier konnte man die im Alten Testament so besonders stark und nachdrücklich betonte Heiligkeit der natürlichen Ordnung Gottes, der Mann und Weib geschaffen und der Ehe seine Gesetze gegeben, am wenigsten verkennen. So gesteht denn auch Augustinus, trotzdem er die concupiscentia als Quelle des peccatum originale betrachtet, zu, daß der durch die eheliche Treue begrenzte Genuß ehelicher Beiwohnung

---

<sup>1)</sup> In dieser Beziehung ist sie besonders von Augustinus entwickelt worden in seinen beiden Schriften *de bono coniugali* und *de sancta virginitate*.



nicht Sünde sei, ebenso wenig wie die Stillung der natürlichen Bedürfnisse des Hungers und Durstes durch Speise und Trank; er kennt auch eine über das Physische hinausreichende naturalis in diverso sexu societas und weiß das bonum coniugale beredt anzuerkennen und anzupreisen. Und hat ja doch die katholische Kirche durch die Ertheilung der sacramentalen Würde an die Ehe ihre Heiligkeit anerkannt und sanctionirt (freilich auch wohl der ihr als natürlicher und sittlicher Gemeinschaft noch mangelnden nachzuhelfen gesucht). Allein doch scheint der Preis, der recht geflüffentlich dem Gut der Ehe ertheilt wird, nur die Folie zu sein für den noch viel glänzenderen Ruhm, der dem Besseren, der Virginität, gezollt wird. Je unausweichlicher die Ehe durch die Natur gefordert schien, je geehrter und geheiligter diese Form der natürlichen Gemeinschaft war, um so übernatürlicher und übermenschlicher erschien ja die Kraft der Entsagung von ihr, um so mehr konnte diese als eine Erhebung zu dem himmlischen Zustande der Engel, die nicht freien noch sich freien lassen, gelten. Es ist doch eben immer eine Gemeinschaft, die in der Sinnen- natur begründet, ist und als solche dem Gesetz unterworfen, das die Ehegatten aneinander bindet und mannichfache irdische Pflichten auferlegt, welche wenigstens nicht zugleich mit den himmlischen berücksichtigt werden können. Sie hat darum für die vorchristliche Zeit gegolten, da die Vollendung noch nicht gekommen und der Zweck der Ehe, die Fortpflanzung und Vermehrung des Menschengeschlechts, nothwendig war. Jetzt, da der von der Jungfrau geborene jungfräuliche Same, Christus, erschienen ist, ist die Vollendung und damit das Ende des Naturlaufs und des Gesetzes gekommen: nicht mehr auf eine leibliche, sondern auf eine geistliche Zeugung und Nachkommenschaft kommt es an. Erstere bringt nicht Christen, sondern Adams söhne hervor, die erst durch den Segen der geistlichen Mutter, der Kirche, in der Taufe zu Christen umgeboren werden; darum ist, die vorhandenen Menschen (etwa angekaufte Slaven) zu Christen zu machen durch Unterricht und Taufe, ein weit edleres und verdienstlicheres Werk, als neue Adams söhne zu zeugen. Je mehr sich Alle der Enthaltksamkeit befleißigen, um so schleuniger und sicherer wird das Reich Gottes kommen. Höher als das für die Sinnlichkeit gegebene Gesetz der Ehe steht die Freiheit der Seele, die sich von dieser Fessel nicht beengen läßt, in ununterbrochener jungfräulicher Vereinigung mit Gott und Christus. Dafür erlangt aber auch die Virginität neben der allgemeinen, für Alle geltenden Gnade noch eine

besondere für sich; ihr wird nicht allein das ewige Leben (das auch christliche Eheleute erreichen können), sondern das Himmelreich zu Theil; die Jungfräulichen folgen dem Lamme nach in Allem, die Eheleute nur, so weit sie können.

Dasselbe gilt auch vom Eigenbesitz und vom eigenen Willen. Man darf sie behalten, aber man wendet sie am besten, am verdienstlichsten und mit der meisten Aussicht auf Belohnung an, wenn man ihnen entsagt, um nur Gott zu besitzen und seinen Willen zu thun<sup>1)</sup>.

Es ist nun wohl hauptsächlich diese letzte Anschauung, gegen welche wir von unserer sittlichen Betrachtungsweise am meisten zu erinnern haben<sup>2)</sup>. Wir wissen ein Erlauben und Anempfehlen zu schätzen, wo es von dem dem einzelnen Willen gegenüberstehenden Willen eines menschlichen Gesetzes gilt. Je weniger dieses durch Gebote oder Verbote bestimmter Handlungen und durch damit verbundene Aussicht auf Belohnung oder Drohung von Strafen den Willen des Einzelnen zwingend bestimmt, sondern je mehr es seiner eigenen Entscheidung Spielraum überläßt und sich darauf beschränkt, für die Einsicht das Richtige anzudeuten, um so mehr ist die Mündigkeit und Selbständigkeit, die individuelle Freiheit des Einzelnen anerkannt, welche ja in der That die nothwendige Bedingung aller wahren Sittlichkeit ist. Aber es geschieht das doch immer nur in der Voraussetzung, daß der Geist und Sinn des Gesetzes in dem Einzelnen als die Norm nicht nur, sondern auch als das Princip und

<sup>1)</sup> Wir haben hier den Grund der drei Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams. Die beiden letzteren namentlich wurden die Cardinaltugenden des Cönobitenlebens, und das Gewicht, mit welchem die eine oder die andere hervorgehoben wurde, gab den verschiedenen Vereinigungen ihren sie auszeichnenden Charakter. Die gänzliche Besitzlosigkeit schien sich besser in der Gemeinschaft erreichen zu lassen, da Alles, was man brauchte, nur als Besitz der Genossenschaft und als von ihr geliebt betrachtet wurde, und die Verleugnung des eigenen Willens besser, wenn ihm in jedem Fall der bestimmte, fest ausgesprochene Wille des Oberen gegenüberstand, welcher für die Uebrigen Christus und Gott selbst repräsentirte. Man war froh, auf diese Weise zugleich die Verantwortung für all sein Thun von den eigenen Schultern auf die des Oberen gewälzt zu haben, und war des Glaubens, je williger man jenem gehorche, um so williger werde auch Gott die Gebete zu ihm erhören.

<sup>2)</sup> Vergl. zum Folgenden Schleiermacher, über den Begriff des Erlaubten (Sämmtliche Werke, Abth. III. Zur Philosophie, Bd. II, S. 418 ff.); Rothe, Ethik, Bd. III, §. 819.

der Quell seiner Handlungen lebe und so statt durch äußere fremdartige Motive durch innere moralische Nöthigung das Rechte, das dem Gesetz Angemessene aus ihm hervortreiben werde. Eben deshalb nun dürfen wir dasselbe schwerlich, ohne die Strenge des religiös-sittlichen Bewußtseins zu verletzen, von dem im Gewissen des Einzelnen sich bekundenden göttlichen Sittengesetz sagen. Auch vom göttlichen Gesetze gilt es nur, soweit wir es uns in der Form allgemein gültiger und dem Menschen äußerer Gebote und Verbote bestimmter Handlungen unter Begleitung von Verheißungen und Drohungen denken. Gegen diese Form göttlichen Gesetzes protestirt vor Allem auch unsere Zeit: die individuelle Selbstentscheidung soll sich auf allen Gebieten des Lebens bethätigen, nicht durch das Gesetz einer äußeren Autorität gebunden; gebührenderweise aber wieder doch nur, soweit mit Recht vorausgesetzt werden darf, daß der Geist des göttlichen Gesetzes jeden Einzelnen innerlich kräftig erfülle und zu der ihm kraft seiner Eigenthümlichkeit, Begabung und Stellung angemessenen Weise des Handelns bestimme. Je mehr diese Voraussetzung zutrifft, um so mehr werden auch die Aussagen dieser innerlichen religiös-sittlichen Instanz entweder fordernde oder verbietende sein; es liegt in der Natur dieses Gesetzes, daß es unbedingt verpflichtet; und gerade auch in der Eigenthümlichkeit, die ein Jeder für sich hat als Princip seines Handelns, wird er nur eine göttliche Bestimmung sehen, welche er ohne Pflichtverletzung nicht verletzen darf. Auswahl und Ausführung des einzelnen Guten mögen noch so sehr der Willkür überlassen bleiben, da ja der Einzelne nicht alle Verhältnisse übersehen kann, woraus allein eine unbedingte Entscheidung zu nehmen wäre; jede sittliche Handlung als solche aber, die von einer Willensentscheidung des Menschen ausgeht und einen bewußten Zweck verfolgt, wird, selbst wenn der Impuls zu ihr anderswoher ausgehen sollte, doch erst vor das Forum des Gewissens gezogen werden müssen, um von diesem sei es gebilligt (dann aber auch nicht angerathen, sondern geboten), sei es mißbilligt (dann aber auch nicht erlaubt, sondern verboten) zu werden. *Perfectum esse nolle delinquere est*, sagt Hieronymus selbst sehr richtig. Von einer Erlaubniß, die zu dem Zweck ertheilt würde, doch lieber keinen Gebrauch von ihr zu machen, kann hier in der That nicht die Rede sein. Und indem die Mönche zur Befolgung des „guten Rathes“ von Lohnsucht und von Furcht vor Strafe sich treiben lassen, machen sie denselben doch wieder zu einem äußerlichen Gesetze.

Ist daher das gesellige Leben zu anderen Zwecken als dem der religiösen Erbauung seiner Natur nach ein solches, in welchem Gottes Wille nicht geschieht, in dem statt der von ihm gewollten Zwecke des Geistes und der Liebe nur die der Sinnlichkeit und der Selbstsucht verfolgt werden, bei denen daher auch das Gewissen gar nicht oder nur als schrankensetzender Zuchtmeister mitreden kann: so ist's das einzig Folgerichtige, dem Christen als dem mündig gewordenen Menschen, der dieß erkennt, die Theilnahme daran ganz zu verbieten.

Gegen diese Auffassung aber, welche auch für die in der Welt Bleibenden von den verderblichsten Folgen sein mußte, erheben wir heutzutage lebhaften Widerspruch. So viel auch noch im gemeinen Leben von erlaubten, unschuldigen Genüssen und Freuden die Rede sein und die Enthaltung von denselben als eine besondere Heiligkeit angestaunt oder bekräftelt werden mag: die Wissenschaft der Ethik sucht doch auch solche im gemeinen Urtheil als durch das Sittengesetz unbestimmbar erscheinende Lebensgebiete (wie die Kunst und das Spiel) in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen und sie als nothwendige und wesentliche Handlungen des menschlichen Geistes in seiner irdischen Existenz zu begreifen, ohne welche er nur ein verkrüppeltes zweckwidriges Leben führen könnte. Die Theilnahme aber am sittlichen Leben überhaupt und an seiner Aufgabe der Erkenntniß und der Bildung der Natur (im weitesten Sinne des Wortes, der eigenen wie der dem Menschen äußeren, so weit sie seiner Wirksamkeit erreichbar ist) zum Abbild und Werkzeug des menschlichen Geistes, seiner Gedanken und seiner Gesinnungen, gilt uns als eine unbedingt gebotene Pflicht, welcher Niemand sich entziehen darf. Ist doch nur hierdurch auch die Gemeinschaft der Geister durch gegenseitige Einwirkung auf einander möglich, zu welcher die Liebe treibt, auf welche auch jeder Einzelne zur Erreichung seiner Bestimmung angewiesen ist. Indem Jeder die Producte dieser sittlichen Arbeit von Vorwelt und Umgebung sich aneignet, hat er auch seinerseits denjenigen Beitrag dazu zu geben für Mit- und Nachwelt, zu welchem er durch seine Eigenthümlichkeit und Lebensstellung berufen ist. Diese kann, wie auf jedem anderen Lebensgebiete, so auch auf dem religiösen liegen; nur darf für diese Sphäre keine besondere Werthschätzung vor den übrigen in Anspruch genommen werden, sie darf, wenn sie selbst gesund sein soll, gerade so wie jede andere nur in ihrem inneren Zusammenhang mit den übrigen aufgefaßt werden, und auch hier weist die Begabung den Beruf für die Gemeinschaft (die Kirche) an, welcher wieder nur



durch natürliche Mittel seine Ausübung findet. Darum ist gerade der Geist das Princip einer immer weiteren Entfaltung und Bereicherung des Culturlebens, indem dadurch die Bande der Gemeinschaft unter den Menschen immer weiter und allseitiger werden, indem in den mannichfaltigsten Beziehungen zu diesen feinen Objecten der Geist erst sein ganzes Wesen entfaltet und auswirkt und er daher dieser Arbeit ebenso sehr bedarf wie die Natur, die wir durch ursprüngliche schöpferische Ordnung auf sie angelegt finden.

Wie irrig das mönchische Princip ist, zeigt sich auch darin, daß es sich in seiner vollen Consequenz doch nicht durchführen läßt. Mögen die Bedürfnisse des leiblichen Lebens noch so sehr beschränkt und mit Trauer gestillt werden, ganz kann man ihnen doch nicht entgehen, da sie zur Naturnothwendigkeit gehören. Wird diese letztere dadurch als unverbrüchliche göttliche Ordnung anerkannt, daß auch der Mönch es als verboten erachtet, sich dem sinnlichen Leben durch Selbstmord zu entziehen, so sollte dieser Anerkennung auch durch die Zweckbeziehung dieser Ordnung auf die sittliche Aufgabe weitere Folge gegeben und eben darin der Triumph des Geistes gesehen werden, daß er auch das Nothwendige mit Freiheit zu behandeln und seinen Zwecken dienstbar zu machen versteht.

Diese Naturordnung und die auf ihr beruhende sittliche Aufgabe ist uns auch durch das Christenthum, durch die in ihm sich vollziehende Erlösung des menschlichen Geistes durch die Mittheilung des göttlichen an ihn, nicht aufgelöst, sondern erfüllt. Will es doch nichts Anderes als das Menschengeschlecht und sein Leben auf die Stufe der Vollkommenheit erheben und zu der seiner Idee entsprechenden Vollendung führen. Strebt es doch, alle Menschen in Liebe zum Reiche Gottes zu verbinden; ist doch erst in der Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott die volle Herrschaft desselben über die Naturgewalten gegeben, sowie Antrieb und Kraft, das ganze Leben in aller seiner Mannichfaltigkeit auf den höchsten Zweck, die Verherrlichung Gottes durch den Menschen, zu beziehen<sup>1)</sup>. Daß in allen Verhältnissen des Lebens Gottes Wille erkannt, seine Liebe geübt, und auf diesen höchsten Endzweck Alles bezogen wird, darin sehen wir die religiöse Beseelung und Weihe des menschlichen Lebens, und ohne diese

---

<sup>1)</sup> So werden wir natürliche und geistliche Zeugung nicht so scheiden, wie Augustin es gethan hat. Erstere erhält sittlichen Werth durch die ihr folgende christliche Erziehung, und letztere ist nur richtig, wenn sie an das natürlich gegebene Verhältniß zwischen Eltern und Kindern anknüpft.

Werke, in denen sie sich äußert, will uns die Religion ebenso als eine leere und todte vorkommen, wie jene ohne diese verwerflich <sup>1)</sup>. Der Lohn, der uns in dem Antheil des Einzelnen an dem Reiche Gottes besteht, kann nur die Frucht dieser sittlichen Arbeit sein, durch welche dasselbe verwirklicht wird.

Hiernach also muß uns die Theilnahme am sittlichen Leben, die Aneignung aller in der Natur sich anbietenden Mittel zum Wirken in ihm nicht gestattet sein als Concession an die menschliche Schwäche, sondern geboten zur Bethätigung der menschlichen Kraft. Und so werden die Mönche in unseren Tagen, wie schon von einzelnen ihrer Zeitgenossen (Vigilantius, Chrysostomus, selbst Augustin), stets den Vorwurf hören müssen, daß sie ihren irdischen Beruf und die Liebe verkannt und versäumt haben. Man wird sie auch nicht davor schützen können durch die Hinweisung auf die großen Wirkungen, welche nichtsdestoweniger auf die menschliche Gesellschaft von ihnen ausgegangen sind. Die Geschichte hat deren gute und schlechte zu verzeichnen, aber wir dürfen sie (wie das auch Montalembert richtig bemerkt) dem mönchischen Princip nicht anrechnen, da sie, wie gesagt, nicht mit Bewußtsein von diesem aus ins Auge gefaßt, sondern ihnen mehr durch die Noth und äußeren Zwang abgedrungen sind.

Aber wollen wir denn die Idee der Entsagung und des Opfers Gott zu Liebe ganz verwerfen? Keineswegs. Auch wir schätzen sie als eine hohe christliche Tugend, nur die mönchische Form derselben ist uns eine fremde. Wir meinen damit den Verzicht auf jeden Gebrauch äußerer Lebensgüter zu selbstsüchtigen oder solchen Gemeinschaftszwecken, welche dem göttlichen Willen widerstreben, durch welchen der Geist, statt die Naturdinge als Mittel für seine Zwecke zu beherrschen, vielmehr in Abhängigkeit von ihnen geräth; sowie den Ver-

<sup>1)</sup> Vergl. die Worte von Seinede in einer Besprechung des Montalembert'schen Werks in der Protestantischen Kirchenzeitung, 1861, Nr. 27, S. 629: „Sollte die Frömmigkeit wohl viel dabei gewinnen, wenn die Christenheit im Großen und Ganzen in der moralischen Prosa traurig am Boden dahin kriechen und sich mit dem Gedanken trösten muß, daß doch wenigstens eine geringe Minderheit sich frei zur Vollkommenheit aufschwingt? Bedürfen wir nicht vor Allem des Ideals, wenn wir mitten im gewöhnlichen Leben stehen? Und ist nicht das gerade der eigenthümliche Charakter des Christenthums, daß es den Himmel auf die Erde bringt, und erscheint nicht gerade darin seine Größe und Herrlichkeit, daß es das ganze Menschenleben mit seinem Geist erfüllt und heiligt? Das Außerordentliche in außergewöhnlichen Lebensverhältnissen suchen ist relativ leicht, aber dasselbe im gewöhnlichen Leben zur Erscheinung bringen, das ist groß und herrlich.“

zucht auf die Theilnahme an Lebenssphären und auf die Verfolgung von Bestrebungen, welche zwar an sich (vom allgemein menschlichen Gesichtspunkt aus) gut und löblich sind, aber in den von Gott gegebenen individuellen Beruf des Einzelnen störend eingreifen würden. Nur daß wir eben auch hier keinen anderen Grund solcher Entsagung anerkennen, als den sittlichen Beruf des Einzelnen nach seinen beiden sich gegenseitig bedingenden Seiten, wonach er Behauptung und Bildung seiner selbst und Hingabe seiner selbst an die Thätigkeit für die Gemeinschaft ist. In ihm bietet sich genug Anlaß zur Selbstverleugnung und Selbstbeschränkung dar, eine außerhalb seiner gesuchte erscheint uns willkürlich und werthlos; für den Beruf aber diese Entsagung nicht zu leisten, würde nie erlaubt, sondern stets ebenso pflichtwidrig sein wie die Versäumung jeder Gelegenheit, ihn zu üben. Allerdings mag, wenn die Einzelnen sich unter einander vergleichen, für den Einen als erlaubt erscheinen, was dem Anderen versagt ist; in sich selbst aber und in seinem eigenthümlichen Beruf wird ein Jeder sein bestimmtes Gesetz tragen, welches ihm alles Einzelne zu einem sei es Gebotenen, sei es Verbotenen macht.

Diese Forderung bleibt auch bestehen, wenn man im Lichte des christlichen Geistes den bisherigen eigenen Gebrauch von Gaben und Gütern der Natur als einen verwerflichen und die Lebensreise, in denen man sich bewegt, als ungöttlichen Zwecken dienend erkennt. Es ergiebt sich nur um so mehr die Aufgabe, erstere statt zum Bösen zu den Zwecken des neu aufgehenden Berufs im Guten zu verwenden (vgl. Röm. 6, 19) und auf die Gemeinschaft und ihre Ordnungen nach Kräften einen reformatorischen Einfluß auszuüben.

Aber, sagen die Mönche, hierzu fühlen wir uns zu schwach. Die bisherigen Werkzeuge unserer Sünde reizen uns nur zu neuem Gebrauch derselben in gleichem Dienst, und statt daß wir den Geist der Gemeinschaft, in der wir leben, zu läutern vermöchten, bestimmt er uns vielmehr in seiner Schlechtigkeit beständig gegen unsere bessere Erkenntniß. Wir haben es also jetzt mit der Weltflucht und ihren Motiven zu thun.

Offenbar ist ja nun die Kraft, welche der Mönch vermißt, die Bedingung zur Erfüllung der eben bezeichneten Forderung; der Geist Gottes muß in ihm mächtig sein, um die entgegenstehenden Antriebe und Versuchungen zu überwinden und die Thätigkeit, sowohl die eigene wie die Anderer, auf welche er Einfluß hat, zu den ihm entsprechenden Zwecken zu bestimmen; Gottes Gesinnung muß in ihm

leben, damit sie sein ganzes Handeln leite und in ihm sich wirksam offenbare. Sollen wir die Mönche tadeln, daß sie im Gefühle des Mangels dieser Kraft sich von der störend auf sie einwirkenden Außenwelt zurückzogen in ihr Inneres und in der Gemeinschaft mit Gott Reinheit und Kraft der Gesinnung suchten, in dieser das sie drückende Schuldbewußtsein zu tilgen strebten?

Wir sagen wohl: auch für die Erlösung und Sündenvergebung ist ja die dem übrigen Gemeinschaftsleben eingegliederte Gemeinschaft der christlichen Kirche der Ort, von ihr geht die versöhnende Mittheilung des heiligen Geistes aus, durch welchen der Erlöser wirkt. Wenn nun aber die christliche Kirche, deren empirische Erscheinung sich ja mit ihrer Idee nicht deckt, dieser ihrer Aufgabe nicht genügt? Wenn sie angesteckt ist von einem schlechten Gesamtleben, welches mit seiner Gewalt sie niederdrückt, anstatt daß sie umgekehrt auf dieses einen heiligenden Einfluß übt? Eben das aber war der Zustand der Kirche zur Zeit, als das Mönchthum als eine besondere Lebensform sich in ihr bildete oder vielmehr von ihr absonderte. Es war die Zeit, als bei dem immer größeren Zudrang zur Kirche die Strenge der alten Disciplin nachzulassen begann und die Christenheit aufhörte, eine heilige Auswahl aus einer überall sittlich-faulen, in ihrer Cultur überlebten und ihrem Untergang entgegenreisenden Welt zu sein, als vollends der Bund der Cäsaren mit der Kirche sich als ein in Lehre und Sitte für letztere gleich unheilvoller erwies, als selbstsüchtige Motive zum Eintritt in die Kirche trieben und die Zwecke des Ehrgeizes, der Habsucht und anderer schlechter Leidenschaften gleicherweise in ihr verfolgt wurden wie im Staate, worüber die Kirchenlehrer der Zeit so heftige Klage erheben.

Wir vermögen es zu begreifen, wir können sagen, ihr Beruf habe es erfordert, daß Solche, in denen die Forderung der christlichen Heiligkeit und Vollkommenheit kräftig erweckt war, die Einflüsse einer solchen Umgebung flohen und in der Stille der Einsamkeit oder eines abgesonderten Klosterlebens durch Betrachtung der Offenbarung Gottes in Christus, durch Andacht und Gebet und dadurch, daß sie den Begierden die Nahrung entzogen, die Reinheit und Festigkeit des Herzens für sich allein wenigstens zu erlangen trachteten, welche der christlichen Kirche als ganzer verloren gegangen war.

Es war die eine Seite des christlich-sittlichen Berufs, die Erwerbung der christlichen Tugend, welche die Mönche, und zwar sie allein unter ihren Zeitgenossen, mit Energie erstrebten, die nothwen-



dige Grundlage für die andere Seite, welche wir von ihnen vernachlässigt fanden, die Bethätigung der Tugend im Wirken für die Gemeinschaft.

Nichtsdestoweniger kann doch auch jene Seite nicht zu ihrem Ziele gelangen, wenn nicht diese hinzutritt. Erst durch die Bethätigung der Tugend im Handeln gelangt sie selbst zu ihrer vollen Wirklichkeit, Lebendigkeit und Vollendung; ja eine Tugend, wo sie wirklich als Kraft der Seele vorhanden ist, kann gar nicht anders als thätig sein; vollends die christliche Cardinaltugend, die Liebe, muß aus der Wüstenhöhle und der Klosterzelle heraus in die Gemeinschaft und in die Thätigkeit für Andere hineintreiben. War dieß nicht der Fall, trauten sich die Mönche bis an ihr Lebensende nicht die Kraft zu, unter Menschen thätig zu sein <sup>1)</sup>, so ist dieß ein deutliches Zeugniß davon, daß die Tugend, die sie erstrebten, doch nie von ihnen erreicht ward, wie wir ja denn auch bereits bemerkt haben, daß sie die christliche Vollkommenheit stets als ein außer und über ihnen stehendes Gebot, nie als eine sie selbst von innen treibende Kraft empfanden. Damit hängt zusammen, daß wir das Schuldbewußtsein bei ihnen nie in ein freudiges Gefühl der sicher erlangten Vergebung umgewandelt finden. In dem Büßerkleid, das sie zeitlebens trugen, sollte sich ihr beständiger innerer Sündenschmerz äußerlich darstellen. Aus der Antinomie, daß Gemeinschaft mit Gott nur dem Reinen möglich ist und daß doch wieder Reinheit nur in der Gemeinschaft mit Gott zu finden ist, wußten sie sich nicht herauszufinden.

Eine andere Antinomie liegt in dem eben Berührten. Einerseits soll die Tugend erst wirklich und lebendig werden durch ihre Bethätigung, andererseits dieselbe bereits kräftig vorhanden und die ihr widerstrebende sündliche Neigung getilgt sein, damit sie thätig sein könne. Es scheint also nicht anders sein zu können, als wie wir es bei den Mönchen sehen: wo man es völlig ernst mit der Tugend nimmt, kann es niemals zur Thätigkeit kommen.

Hier tritt die Bedeutung des Glaubens hervor, als welcher allein diese Antinomien lösen kann. Indem er in der sich vollziehenden Gemeinschaft mit dem Erlöser auch der sich vollziehenden sittlichen Vollendung sicher ist und nicht nach der bereits als Besitz empfundenen Größe der eigenen Tugend, sondern nach der Macht der göttlichen

---

<sup>1)</sup> Das wird ihnen von ihren Bewunderern als ein Zeugniß der Demuth hoch angerechnet.

Gnade, der er sich empfänglich ertweist, das Gelingen der sich ihm stellenden sittlichen Aufgabe bemißt, ist er für die Liebe die nothwendige Ergänzung und kann die Mangelhaftigkeit dieser letzteren kein Grund mehr sein, sich jener Aufgabe furchtsam zu entziehen. Indem er um jener verbürgten sittlichen Vollendung willen auch der Vergebung und Rechtfertigung vor Gott gewiß ist, kann seine thatsächliche Unreinheit und die Mangelhaftigkeit seiner Werke den Menschen nicht mehr hindern, auch die Gemeinschaft mit Gott zu suchen und zu finden und hierdurch im Innersten seiner Persönlichkeit stets aufs Neue sich zu reinigen, zu behaupten und zu kräftigen. Erst in diesem, durch den Glauben vermittelten, directen Verhältniß zu Gott ist nun auch jedes Dazwischentreten des äußeren Gesetzes aufgehoben und der freien Individualität des Einzelnen der unbeschränkte Spielraum ihrer Betätigung überlassen, da sie in dem Glauben und der Liebe das Princip ihrer Beschränkung in sich selbst trägt.

Der Glaube aber ist nun eben die schwache Seite der Mönche, und somit haben sie bei ihrem ernststen Streben den Punkt nicht gefunden, auf welchem die Frömmigkeit selbst nothwendig in das sittliche Leben hineinführt. *Ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*, können wir von ihnen sagen, wie Paulus von seinen Volksgenossen (Röm. 10, 2). Es ist sehr bezeichnend, daß wenig von der Gemeinschaft mit Christus, stets nur von der mit Gott die Rede ist. Christus wird nicht sowohl als Erlöser und Versöhner, wie als Vorbild, Gesetzgeber und Richter aufgefaßt. Das Gefühl, unseres Seelenheils durch Gottes Gnade sicher zu sein, sagt Macarius (*περὶ φυλακῆς καρδίας*) kann nur entstehen, wenn die Sünde schläft, um uns um so leichter zu überfallen und zu verderben. Erst mit der Tilgung der letzten bösen Regung aus dem Herzen, sagt Cassian (coll. XV, cap. 5. 7. 10), können wir der Vergebung völlig sicher und des Schuldgefühls der Vergangenheit völlig ledig sein. — Dieses hoffnungslose Streben mußte, wenn nicht der Glaube hinzutrat, entweder in Verzweiflung oder in einer Abschwächung der Energie des sittlichen Bewußtseins, von der das Mönchthum ausging, in der Beruhigung bei einer äußerlich, gesetzlich aufgefaßten Werththätigkeit enden.

In der That sehen wir das Mönchthum diesen Gang nehmen. Viele der ersten Einsiedler wurden von Wahnsinn befallen und brachten sich selbst ums Leben. Im Cönobitenleben ließ man von der Strenge der sittlichen Forderungen ein Bedeutendes nach. Allerdings wurde nun zugleich, so sehr auch die ersten Regeln den Einzelnen in

dieser Gemeinschaft zu isoliren streben, eine Bethätigung der Gesinnung im Dienst der Gemeinschaft, also wenigstens innerhalb der Klostermauern ein Beruf der Liebe anerkannt, und so sehr sich nun auch diese Gemeinschaften selbst wieder von der Außenwelt abzusperren suchten, so konnten sie sich doch der gesuchten und durch die Leiter der Kirche selbst von ihnen geforderten Einwirkung auf dieselbe nicht lange entziehen. Sie wurden von Vornehmen und Geringen um Rath gefragt und übten nicht selten in wichtigen Dingen einen entscheidenden Einfluß aus, ihnen wurden Kinder gebracht zur Erziehung, sie öffneten Schutzsuchenden ihr Kloster als Asyl, Armen und Kranken zur Unterhaltung und Verpflegung. Aus ihnen wurden, nachdem sie sich dort in der Stille vorbereitet, große Lehrer der Kirche hervorgezogen; sie bewahrten in einer sittlich rohen und verwilderten Zeit die Culturschätze der untergegangenen Welt, um sie einst der Nachwelt als Ferment ihrer Bildung zu überliefern; sie entsandten Missionäre zur Bekehrung der Heiden und haben sich um die Erziehung roher Völker zum Culturleben die wesentlichsten Verdienste erworben. Immer mehr ließen sie sich auch solche Aufgaben nicht von Anderen aufdrängen, sondern stellten sie sich selbst auf eigenen Antrieb. Sie traten in den Dienst der Kirche: die Predigerorden wurden speciell zur Unterstützung des geistlichen Amtes gestiftet. — Obgleich wir in diesem Allem einen entschiedenen Fortschritt über die ursprüngliche Einseitigkeit des mönchischen Princips hinaus zu erkennen haben und sich in diesen Leistungen die das Mönchswesen über diese Einseitigkeit hinaustreibende Kraft des ihm zu Grunde liegenden christlich-sittlichen Impulses kund giebt, so kleben ihm doch auch später noch immer die Mängel seines Ursprungs an. Keineswegs ward dieß ja von den Mönchen selbst als ein Fortschritt empfunden, wenn sie doch immer die ersten Einsiedler als die unübertrefflichen Heiligenmuster anstaunten. Sie würdigten doch nie das sogenannte weltliche Leben in seiner sittlichen Bedeutung. Je mehr sie durch ihren Beruf in Berührung mit der Welt traten, um so mehr suchten sie sich andererseits streng von ihr zu scheiden. Besitz- und Ehelosigkeit wurden immer nicht etwa nur als eine durch den eigenthümlichen Beruf gebotene Beschränkung, sondern an und für sich als eine höhere Stufe der Heiligkeit und Vollkommenheit, die Thätigkeit des Berufes überwiegend als Uebung und Vollendung der eigenen Tugend aufgefaßt oder als ein durch das Gesetz des Oberen vorgeschriebenes gutes Werk, das einen besonderen Lohn in Aussicht stellte. Wenn das Zusammenleben und Wirken bis ins Kleinste hinein durch die Ordensregel mechanisch

bestimmt war, wenn man durch bindende Gelübde den eigenen Willen, ja das eigene Urtheil an diese und den Oberen verkaufte, so ist dieß ein Zeugniß, wie wenig man durch den Glauben vom Gesetz zur individuellen Freiheit, der Grundlage aller wahrhaften Sittlichkeit, vorzudringen gewußt hat.

In der That ist dieß erst seit der Reformation das Princip der Neuzeit geworden. In das Kloster getrieben durch dieselben Motive, aus denen die Einsiedler in die Wüste gingen, überwand Luther die mönchische Einseitigkeit durch den Glauben; dieser trieb ihn aus den beengenden Schranken des Klosters und des Gelübdes heraus in das natürliche und sittliche Leben hinein, und indem er den Glauben in seiner ohne Werke rechtfertigenden Kraft, aber als das Princip aller wirklich guten Werke verkündigte, hat er das Wort ausgesprochen, welches die katholischen Klöster verödete und das sittliche Leben, indem es ihm sein religiöses Fundament sicherte, nach allen seinen Richtungen entfesselte.

Wenn er (im Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen) lehrt, daß der Glaube den Menschen unmittelbar mit dem Wort, mit Christus, mit Gott vereinige, er in ihm seine Gerechtigkeit und Seligkeit vor Gott habe und so der Christ, von jeder Knechtschaft des Gesetzes befreit, ein Herr sei aller Dinge, und andererseits, nicht um seine Seligkeit zu suchen, sondern aus freier Liebe zu Gott und dem Nächsten, um Gott nach seinem Willen wohlzugefallen und dem Bedürfniß des Nächsten entgegenzukommen, wie Christus dem eigenen, ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan; wenn er demgemäß die Klostersgelübde wider Gottes Wort, wider den Glauben, wider die christliche Freiheit, wider die Gebote Gottes, wider die Liebe und wider die Vernunft findet und höchstens das Klosterleben als eine zeitweilige und freiwillig gewählte Unterweisung und Anleitung zu dem rechten evangelisch-christlichen Gehorsam: „daß das junge Volk dadurch gezäumt werde“, bestehen lassen wollte <sup>1)</sup>: so dürften dem unsere obigen Sätze

---

<sup>1)</sup> Wir stellen in Folgendem Luther's Hauptsätze zur Beurtheilung des Klosterlebens, die unseren eigenen zur Bestätigung dienen mögen, kurz zusammen. Seine Schriften über das Klostersgelübde sind zusammengestellt bei Walch, Bb. XIX, S. 1797—2157.

„Daß uns fragen Alle, die Klostersgelübde thun, in was Vorsatz und Meinung sie solches geloben, wirst du finden, daß sie alle mit der teuflischen Meinung besessen sind, daß sie wollen wähnen, die Kraft und Gnade der Taufe sei durch die Sünde, so hernach gethan, zu nichte worden“ (XIX, S. 1859). Vgl. VII.,



im Wesentlichen entsprechen, und wenn zu unserer Zeit das Recht der freien Persönlichkeit, in ihrer eigenen Sphäre sich ungehemmt zu entfalten, andererseits aber auch die Pflicht derselben, dem Gemeinwohl etwas zu leisten, betont wird, so können wir in dieser auf dem Gebiet der Theorie wie der Praxis gleicherweise sich geltend machenden Forderung ihrem tiefsten Grunde nach nur eine Fortwirkung der reformatorischen Principien erkennen.

§. 2461: „Ursach der Entstehung von Orden und Stiftern ist niemand denn das Gewissen über die Sünde; wir haben gemeint, wir wollten unsere Seele damit erlösen und aller Sünden los werden, aber dabei ist Christus nicht gewesen, denn wir haben nur geben und nicht nehmen wollen.“ — „Bei der Menge seiner Werke wird ein Mönch entweder hochmüthig oder er verzweifelt“ (IX, 1034) — „Der heillose Mönch steckt in uns Allen, daß wir nur beten wollen, wenn wir meinen, würdig dazu zu sein, während wir beten: vergieb uns unsere Schuld“ (V, 627). — Insbesondere hebt Luther die Unsicherheit der Mönche hervor, ob ihr Gelübde Gott auch gefalle („sie lehren, man müsse sich alle Zeit fürchten und ungewiß sein“). Dagegen sei der Glaube freudig gewiß, daß um Christi willen unsere Sünden vergeben sind und unsere Werke Gott gefallen (XIX, 1855. 1856). — „Rechte christliche Werke müssen dahin ganz frei gehen, daß sie dem Nächsten zu Gut geschehen (nicht sich selbst etwas verdienen wollen), allein frei hin geschenkt und in die Rapsus geworfen“ (XIX, 1879). — „Der Stand der Vollkommenheit steht allein in Glauben und christlicher Liebe“, (XIX, 1977 u. öft.). — Namentlich betont auch Luther, daß der Glaube in Verschiedenen verschiedene Werke wirke (§. 1843), daß aber in Christus Alle gleich seien: „Ein christlich Volk ist ungetheilt, ohne Secten und Personen, darin kein Laie, kein Kleriker, kein Mönch, keine Nonne sein soll, ganz und gar kein Unterschied, Alle ehelich oder keusch, wie es einem Jeglichen wohlgefällt“ (§. 1340). In jedem Stande nach Gottes Befehl zu leben, ist ein Gottesdienst, nicht, aus demselben fortzulaufen: „Wer Gott dienen will, der soll nicht in einen Winkel sich verkriechen, sondern unter den Leuten bleiben, ihnen dienen, womit er kann, und gewiß sein, er diene Gott damit, denn er hat's befohlen, dazu gesagt: das andere ist dem ersten gleich“ (XIII, 2043). — „Gott dienen ist dem Nächsten dienen, wie Christus that und die Apostel, und nicht sich einsam in ein Kloster ewiglich verstecken“ (XIX, 2116). — „Du hörst und siehest, daß sie Gehorsam und Liebe, die allenthalben durch alle Nächsten gehen sollen, in einen Winkel drücken“ (1928 f.). — Namentlich das häusliche Leben preist Luther als einen von Gott verordneten Stand, der um selbsterwählter Werke willen nicht zu vernachlässigen sei (II, 1745—1753). Kein Gelübde darf wider Elterngehorsam und Nächstenliebe gehen. „Und ist unmöglich, daß der wahre Gottesdienst sollte verhindert werden durch Gehorsam der Eltern und Dienst des Nächsten, ja Gehorsam der Eltern und Dienst des Nächsten ist erst der rechtfertigende und wahrhaft reine Gottesdienst, den sie mit

Aber sind wir auch berechtigt, unsere heutige Lebensanschauung, welche wir als christliche bezeichnen und von Christus und den Aposteln herleiten, unmittelbar mit der des Neuen Testaments und mit der der ersten Christen zu identificiren? Machen ja doch auch die Mönche sehr entschieden Anspruch darauf, nur die Anschauungs- und Lebensweise Christi und seiner Apostel zu erneuern. Es wird daher nöthig sein, auch auf diese letztere noch einen Blick zu werfen, um die beiderseits gemachten Ansprüche nach ihrer Berechtigung zu prüfen.

ihrem Fastnachtspiel und Gaukelwerk darniederlegen; denn was ist Gottesdienst anders als seine Gebote halten?“ (S. 1933). — „Die Gnade und der heilige Geist hebet die Natur nicht auf, verderbet sie auch nicht, wie die Mönche davon geträumt haben, sondern wo die Natur verrückt ist, heilet sie der heilige Geist und richtet sie fein auf, bringt sie wiederum in ihren rechten Stand“ (II, 2359). — Gegen die Natur die Keuschheit geloben heißt nichts Anderes als Unmögliches geloben und Gott versuchen, „denn es gehört ein sonderer hoher reicher Geist und Gnade Gottes dazu“; „wer Keuschheit gelobt, gelobt ein Ding, das ganz in seiner Gewalt nicht ist, noch sein kann oder mag, dieweil es eine lautere Gottesgabe ist, die ein Mensch von Gott wohl empfangen kann, aber nicht ihm geben noch opfern“ (S. 1947. 2015). Begreift doch dieß schon die Vernunft, und „wenn auch die Vernunft nicht begreift, was Gott ist, so begreift sie doch aufs allergewisseste, was Gott nicht ist. Was nun der Vernunft entgegen ist, ist's gewiß, daß es Gott viel mehr entgegen ist. Denn wie sollte es nicht gegen die göttliche Wahrheit sein, das wider Vernunft und menschliche Wahrheit ist“ (S. 1940). Daneben kommt allerdings auch folgende Aeußerung vor: „Auch die Ehepflicht, die nach dem 51. Psalm Sünde ist und gar nicht unterschieden von Ehebruch oder anderer Unkeuschheit, so viel man die Brunst und böse Lust des Fleisches ansieht, und so wir in Sünden empfangen, ist doch den Eheleuten keine Sünde und wird ihnen von Gott nicht zugerechnet, aus keiner Ursach anders, denn aus lauter Gnaden und Barmherzigkeit, und daß es uns unmöglich ist, solches Werks zu entbehren“ (Seite 2004 f.).

Die christlichen Ideen des Gehorsams, der Armuth, der Entsagung werden von den Mönchen äußerlich und darum falsch aufgefaßt. Die Mönche verkehren den geistlichen evangelischen Gehorsam gegen Gott und Christus in einen äußerlichen leiblichen gegen den Klosteroberen und gegen die Klosterregel. „Franciscus und andere Väter hat die Brunst des heiligen Geistes, ihr starker Glaube und hitzige Liebe dahin getrieben und gedrungen, daß sie gern dem Evangelium aufs vollkommlichste und beste hätten genug gethan. Aber ihre Nachfolger sind zugefahren und haben ihr äußerliches Wesen und Leben zu folgen angenommen, und ihren Geist und Glauben haben sie fahren lassen“ (S. 1842). — „Geistliche Armuth ist, daß ich mit einem feinen Geist dieser Welt brauche, daß ich zeitliches Gut brauche also, daß ich nicht ihm diene, mit dem Herzen nicht dran bleibe, nicht darauf vertraue, nicht auf Reichthum mich verlasse oder prange, nicht des Gutes und Geldes gefangen und eigen sei“ (S. 1969). — „Die mit Regi-

Wenn Christus mit der Erklärung auftrat (Matth. 5, 17): „Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“, so glauben wir dieß allgemein hin gesprochene Wort nicht auf die alttestamentliche Offenbarung, welche den nächsten Anlaß dazu gegeben, beschränken, sondern auf die von Gott gesetzte sittliche Lebensordnung und das in der Schöpfung und Regierung der Erde gesteckte Ziel Gottes überhaupt beziehen zu dürfen<sup>1)</sup>. Das Gleichniß vom Sauerteig unter dem Mehl (Matth. 13, 33) sagt uns, das Himmelreich sei bestimmt, alle menschlichen Verhältnisse zu durchdringen. Und wenn Christus als Mensch unter Menschen lebte, an allen natürlichen und sittlichen Verhältnissen Theil nahm, sie in seiner Rede treffend charakterisirt und ein liebevolles und tiefes Eingehen in Grund und Wesen derselben bezeugt, so sehen wir darin, wie er sie durch seine Person geheiligt und durch das von ihm ausgehende Gesamtleben hat geheiligt wissen wollen.

Wir bestreiten dieser Auffassung keineswegs ihr Recht, wo es sich um die erbauliche Anwendung des Lebens und der Worte Christi auf unsere gegenwärtigen Verhältnisse handelt; wir haben in letzteren

---

menten, mit Haushaltung mitten in der Welt, mit Geld und Gut umgehen und darum doch mit dem Herzen nicht daran kleben, die verachten die Welt“ (V, 2020). — „Die Mönche können leiden, die Gott schickt, nicht tragen und brüsten sich dafür mit eigen erwählten Leiden“ (II, 2392 f.). — „Die Mönche sind in die Wüste gelaufen, weil sie zu schwach gewesen sind, solches zu leiden, daß sie sollten in der Welt sein, Jedermann helfen und Gutes thun und nichts denn Verachtung, Schaden und Undank zu Lohn kriegen. Aber welcher Teufel heißt dich auch solches Werk thun in der Meinung, daß du der Welt Ehre und Gunst suchst zu verdienen?“ (VII, 2217 ff.).

Gegen die mönchische Auffassung der göttlichen consilia sagt Luther: die consilia seien Gebote, und hätten ja doch auch die Mönche selbst aus dem Rath der Jungfräulichkeit ein Gebot gemacht (XIX, 1823). — Vor Zeiten, meinte Luther, waren die Klöster Schulen, in denen die Lernenden freiwillig blieben zur christlichen Übung und Vernunft der Vollkommenheit (S. 1803), von Anfang dazu gestiftet, daß die schwachen und einsältigen Christen sollten darin lernen, was christlich ist, und darnach wieder freigelassen werden (S. 1904). Als solche wollte er sie auch bestehen lassen (S. 1983).

<sup>1)</sup> „Das Christenthum geht darauf aus“, sagt Neander (Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, herausgegeben von Dr. Erdmann, Berlin 1864, S. 17), „daß Alles, was der Anlage nach in der ursprünglichen Idee der Menschheit gegeben und durch die Sünde getrübt und gehemmt war, verwirktlicht werde. Das bedeutet jenes Wort Christi, er sei nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.“

eine Offenbarung und Norm für alle Zeiten, und jede Zeit hat darum Recht und Verpflichtung, sie in ihre Sprache zu übersetzen. Eben darum aber haben wir auch hiervon wohl ihren historischen Sinn zu unterscheiden, und zu fragen, was sie in den Vorstellungen und Lebenskreisen ihrer Zeit bedeuten.

Hier finden wir nun andererseits, daß Jesus, die Predigt des Täufers fortsetzend (Matth. 3, 2. 4, 17), das baldige Nahen des Himmelreichs verkündigte als einer den jetzt bestehenden Verhältnissen direct entgegengesetzten Ordnung, in welcher die jetzt Armen reich, die jetzt Hungernden satt sein, die jetzt Weinenden lachen, die jetzt Geschmähten und Verfolgten großen Lohn empfangen, dagegen die jetzt Reichen ihren Lohn dahin haben, die Satten hungern, die Lachenden klagen und weinen, die Geehrten verworfen sein sollten (Luk. 6, 20—26). Die jetzt in der Natur und unter den Menschen bestehenden Zustände haben ihm Werth als Bild und Gleichniß der Geheimnisse dieses Reichs; er knüpft an jene an, um das Bewußtsein von diesen in den Menschen zu wecken (Matth. 13). Er weiß, daß er zu dem Volke im Großen und Ganzen doch nur als zu tauben Ohren, zu blinden Augen und nur zu verstockten Herzen redet (W. 13—15); er nimmt an ihrem Leben Theil, um einige für das Himmelreich Empfängliche zu entdecken, die ihm sein Vater giebt (Joh. 6, 36. 37), um diese aus ihren Verhältnissen herauszuziehen in die Gemeinschaft mit ihm, der nicht von dieser Welt ist (Joh. 17, 14), der Mutter, Brüder und Schwestern nach der Natur nicht kennen will (Mark. 3, 33—35; Joh. 2, 4), auf Erden nicht hat, wo er sein Haupt hinlegt (Matth. 8, 20), und sich zur Schlichtung weltlicher Händel nicht berufen erklärt (Luk. 12, 13. 14). Seine Jünger müssen Alles verlassen: Vermögen (denn schwerlich werden die Reichen ins Reich Gottes kommen, den Armen gehört das Himmelreich, Matth. 19, 21 ff.; Luk. 6, 20), Gewerbe (Mark. 1, 20; Luk. 5, 10. 11), Vater und Mutter (Mark. 1, 21; Matth. 8, 22; „die Todten sollen ihre Todten begraben“; Matth. 19, 12), vor Allem innerlich sich von ihnen abkehren, sie und sich selbst hassen (Luk. 14, 26) und ihm nachfolgen, sich ganz dem Einfluß seines Lebens und seiner Gemeinschaft hingeben, daß er in ihnen durch sein Wort die neue Gesinnung, die Tugend pflanze, welche zur Theilnahme am Himmelreich befähigt, das Leben ihnen gebe, welches der Vater ihm gegeben hat, zu haben in ihm selber (Joh. 5, 24. 26). Das ist das Eine, was Noth thut (Luk. 10, 38—42), die Eine köstliche Perle,



um welche alle anderen Lebensgüter dran gegeben werden müssen (Matth. 13, 45. 46)<sup>1)</sup>.

Aber hat dieß nicht seinen Grund darin, daß die damaligen sittlichen Verhältnisse schlecht waren und einer Erneuerung bedurften, und doch eben diese der eigentliche Zweck Jesu war, die Scheidung von denselben für seine Jünger nur das nothwendige Mittel? Hat nicht Jesus seine Jünger darum um sich gesammelt, um sie zu Aposteln zu machen, d. h. ihnen eben diesen auf deren Erneuerung abzweckenden Beruf für die Welt zu geben?

Gewiß, Jesus nennt sie das Licht der Welt, und sie sollten ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen, sondern das Empfangene in guten Werken darstellen, daß die Leute ihren Vater im Himmel erkannten und priesen (Matth. 5, 14—16). Sie sollten, was er ihnen in's Ohr gesagt, auf den Dächern predigen (Matth. 10, 27), als Gehülften und Fortsetzer des Werks des Meisters die Nähe des Himmelreichs verkündigen und zur Buße auffordern (Matth. 10, 7; 28, 19. 20). — Nur die Hauptsache sollte doch für sie ihr Platz im Himmel sein (Luk. 10, 17—20), zu dem größeren Wirkungskreise, den sie dort finden würden, sollten sie sich durch die Treue in dem jetzigen geschickt zeigen (Luk. 12, 42—44; vgl. 16, 12); auch ihr apostolischer Beruf hatte doch nur den Zweck, den Glauben und die Liebe, die Gesinnung des Himmelreichs, zu verbreiten, in den empfänglichen Gemüthern zu pflanzen und zu pflegen, in welchen dieses Reich so innerlich schon jetzt vorhanden war und wuchs (Luk. 17, 21; Joh. 5, 25; Mark. 4, 26—29). — Wir sehen im Lichte der Geschichte, wie dieß der Weg gewesen ist, in einem sehr allmählich sich vollziehenden geschichtlichen Proceß von innen heraus, die sittlichen Lebensgebiete zu erneuern und umzugestalten; wir würden aber vergeblich uns bemühen, die Voraussicht dieses Processes im Bewußtsein Jesu während seines irdischen Lebens nachzuweisen. Erklärte er ja doch, Zeit und Stunde nicht zu wissen, welche der Vater seiner Macht vorbehalten habe (Matth. 24, 36); von ihm aufbehaltene Worte aber bezeugen (Matth. 10, 23; 24, 34), und der allgemeine Glaube seiner Jünger bestätigt es, daß er seine Wiederkunft und damit das Ende der irdischen Dinge als nahe bevorstehend verkündigt hat. Nicht auf dem Wege langsamer geschichtlicher Entwicklung, sondern durch

<sup>1)</sup> Auf alle diese Aussprüche Jesu, welche ursprünglich ohne Zweifel ganz wörtlich zu verstehen sind, berufen sich die Mönche mit Vorliebe.

ein unmittelbares Eingreifen Gottes wird die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* auch in den äußeren Lebensbedingungen hergestellt werden (Matth. 24, 27 ff.), bis dahin ist ihr Wachsthum innerlich in den Herzen der Seinen. Daß diese je auf die Verhältnisse, Sitten und Ordnungen des gegenwärtigen Lebens einen in's Große gehenden umwandelnden Einfluß ausüben würden, ist ein Jesu fern liegender Gedanke: seine Jünger sollen sich ihnen fügen, so weit es mit ihrem Beruf verträglich ist, um kein Aergerniß zu geben (Matth. 17, 24—27), aber sie können sich unter ihnen nur bedrückt und bedrängt fühlen und sich nach Erlösung sehnen (Luk. 21, 28): ihr eigentlicher Beruf liegt in der Zukunft.

Von dieser Erwartung der baldigen Wiederkunft ihres Herrn und des dann eintretenden Zustandes der geglaubten und ersehnten Erlösung und Vollendung ist das ganze apostolische Zeitalter beherrscht (Apg. 1, 11).

Nur unter dieser Voraussetzung (vergl. Apg. 3, 19) ist ein Leben erklärlich, wie es nach dem Bericht der Apostelgeschichte (2, 37—47; 4, 32—5, 16) die erste Christengemeinde führte, welche sich zu Jerusalem um die Apostel sammelte, auf welche später die Mönchsgesellschaften stets als auf ihr Muster und Vorbild hingewiesen haben. Im Ausblick zu dem verklärten Herrn im Himmel war es in der That ein beständiger Cultus, wechselnd zwischen öffentlicher Erbauung am Gebet und an der Apostel Lehre im Tempel und zwischen der Feier der Liebesmahle in den Häusern. Hierin waren sie Alle Ein Herz und Eine Seele, und diese Herzensgemeinschaft war auch der Grund ihres äußeren Gemeinschaftslebens, indem Keiner seinen Besitz für sich behalten wollte, sondern ihn den Anderen zu ihrem Lebensbedarf zur Verfügung stellte, den über das Bedürfniß hinausgehenden<sup>1)</sup> aber zu Gelde machte, um ihn auf diese Weise für die Dürftigen zu verwerthen. So war Keiner reich, aber auch Keiner bedürftig; so lösten sie sich los, so retteten sie sich durch die Taufe von dem verkehrten, dem Vericht verfallenen Geschlecht ihrer Zeitgenossen (Apg. 2, 40. 47).

In Einem Punkt unterscheiden sich allerdings diese Vorbilder mönchischen Lebens sehr wesentlich von ihren Nachahmern: es ist nichts Gewaltthames, Gesetliches, Finster-Ascetisches in ihnen. Wie sollten die Brautleute fasten, hatte Christus gesagt, so lange der Bräutigam

<sup>1)</sup> Das sind die *κτῆματα* und *ἐπαράξεις* Apg. 2, 45, vgl. 4, 34—37.

bei ihnen ist? (Mark. 2, 19.) Auch in der ersten jerusalemischen Gemeinde ward die Natur und das Naturbedürfniß keineswegs zu ertöden gesucht; vielmehr eben für die *zoë* ward durch die Liebe gesorgt. Hatten ja doch auch sie den Bräutigam in ihrer Mitte! Indem sie alle ihre Mahlzeiten, zu denen Jeder nach Vermögen beisteuerte, gemeinschaftlich hielten und sie durch das Brodbrechen, mit dem sie dieselben eröffneten, zu Herrnmahlzeiten weihten, erhoben sie den natürlichen Genuß selbst zu einem Element des Cultus, zu einer Darstellung der Freude über den neugeschenkten geistlichen Lebensbesitz, welchen sie täglich im Tempel nährten, und genossen Speise und Trank nicht mit widerstrebendem Nachgeben gegen eine für unlauter geltende Begierde, sondern „mit lauterem und frohlockendem, Gott lobendem Herzen“. Alles Opfern des Vermögens zum Besten der Gemeinschaft geschah durchaus freiwillig, durch kein Gesetz geboten, durch kein Gelübde gesichert, es ergab sich von selbst aus innerem Herzenstrieb (4, 32; 5, 4). Es zeigt sich darin ihre völlige Unabhängigkeit von Besitz und Ehre, eine heitere Sorglosigkeit in Bezug auf die Zukunft. Keine Spur von dem beständigen Sündenschmerz, von dem Schuldbewußtsein und der Angstlichkeit der Mönche. Dieß Alles legt Zeugniß davon ab, wie diese uns auf den ersten Blick wohl schwärmerisch erscheinende Frömmigkeit, nach der die Mönche gewaltig rangen, in gesunder Weise in ihnen lebte, wie es ihnen natürlich war, in das neu ihnen aufgegangene Leben mit der vollen Gluth der Andacht und der Liebe sich zu versenken und sich gemeinschaftlich hierin zusammenzufinden und zu fördern.

Dieser ideale Zustand währte indeß nicht lange. Das natürliche Element drang störend ein in diese geistliche Einheit, was auch zuerst eine Scheidung zwischen geistlichem und natürlichem Dienst in der Gemeinde bewirkte (Cap. 6, 1—6). Bald finden wir auch Ascese geübt: man fastete, um göttliche Offenbarungen zu empfangen und sich zu religiösen Handlungen zu weihen (Cap. 13, 2. 3)<sup>1)</sup>; ein ascetischer und streng gesetzlicher Geist fängt an, in der jerusalemischen Gemeinde herrschend zu werden (Cap. 15, 1; 21, 17—26).

Wie verhält sich nun die paulinische Anschauung und die Lebensweise seiner Gemeinden zum Mönchsleben? Es bedarf nach dem Obigen keines weiteren Beweises, wie der große Heidenapostel mit

<sup>1)</sup> Auch Jesus weist seine Jünger, welche außer seiner Nähe der *γενεὰ ἀνι-  
στος* gleich geworden waren, auf Beten und Fasten hin. Matth. 17, 17. 20. 21.

seiner Lehre von Glaubensgerechtigkeit und Freiheit vom Gesetz, welche unser Reformator, man kann wohl sagen, eigentlich erst wieder neu entdeckt hat, von den Mönchen und katholischen Kirchenlehrern unbeachtet gelassen oder mißverstanden worden ist. Können sie sich doch auch auf sein Leben am wenigsten als Vorbild berufen. Er hat unter den Menschen gelebt und in seinem Berufe gewirkt wie Keiner (1 Kor. 15, 10) und, wenn er seine Brüder dadurch hätte gewinnen können, um ihretwillen von Christus verworfen sein wollen (Röm. 9, 3). Die ängstliche Sorge, unter ihnen seiner Seele Reinheit und Frieden und den Besitz seiner zukünftigen Herrlichkeit zu verlieren, lag ihm am fernsten. So ermahnt er auch seine Gemeinden, nachdem er sie durch den Glauben ihrer Rechtfertigung versichert hat, als Solche, die unter der Gnade seien und nicht unter dem Gesetz, ihre Glieder zu gebrauchen zum Dienst der Gerechtigkeit und Heiligung ihrer selbst (Röm. 6, 19); das nennt er das lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfer, ihre λογικὴ λατρεία, die Aussaat, die ihre Frucht in der Vollendung der ζωὴ αἰώνιος, in der βασιλεία τοῦ Θεοῦ tragen werde (Röm. 6, 23; Gal. 6, 7—10; 2 Kor. 5, 10).

Indessen, versteht er nun wie Luther unter diesem Gottesdienst die Thätigkeit in dem durch die natürlich-sittliche Lebensordnung angewiesenen Beruf? In erster Linie spricht doch auch er von der Bethätigung der mancherlei Gaben des Geistes zur religiösen Erbauung der Gemeinde und zur liebevollen Unterstützung des bedürftigen Christenbruders (Röm. 12, 3 ff.; 1 Kor. 12, 14). Die Hauptsache war also auch ihm das religiöse Gemeinschaftsleben mit seiner natürlichen Basis. Hier sollte Jeder die Tugenden der Demuth, der Liebe, des Glaubens und des Gehorsams, welche der Apostel als die eigentlichen Früchte des Geistes bezeichnet (Gal. 5, 22. 23), bethätigen. Dieß Leben aber ist ein vom Geiste Gottes unmittelbar gewirktes, in welchem alle natürlichen und geselligen Unterschiede aufgehoben sind (Kol. 3, 11). Auch ist die Mannichfaltigkeit der Geistesgaben und Wirkungen, in welchen die Einheit des Gemeindelebens besteht, nach der Meinung des Paulus nicht etwa durch die natürliche Verschiedenheit und die eigenthümliche natürliche Begabung des Einzelnen bedingt, das χάρισμα ist nicht „eine vom Geiste Gottes angeeignete und geheiligte Naturgabe“ (Neander, Geschichte der apostolischen Kirche, 4. Aufl. Bd. I, S. 232 ff.): der Geist vertheilt seine Gaben einem Jeden, wie er will, und läßt sich durch nichts Anderes leiten als durch das συμφέρον, das Beste des Ganzen (1 Kor. 12, 11. 7). Wenn



sie diesen Zweck erfüllen, wirksam sein und den Geist offenbaren sollen (V. 7), müssen sie allerdings den *νοῦς* (Cap. 14, 14 ff.) und die Glieder zu ihrem Dienst in Bewegung setzen, aber im Grunde sind dieß doch unzureichende Organe für die Bethätigung des Geistes, das eigentliche Leben der Christen ist verborgen mit Christus in Gott (Kol. 3, 3) und wartet auf des Leibes Erlösung und Umwandlung, um offenbar zu werden (V. 4; 2 Kor. 4, 7; 5, 1 ff.).

Dieß um so mehr, da in der dem Tode verfallenen *σάρξ* beständig auch die Lust der Sünde gegen den Geist sich regt (Gal. 5, 17), es daher die beständige Aufgabe des Christen sein muß, des Fleisches Geschäfte zu tödten (Röm. 8, 13). Wenn auch Niemand sein eigen Fleisch hassen soll, vielmehr die Christen keinen natürlichen Bedarf sich zu versagen haben, da sie durch den Geist über alles Äußere die Herrschaft empfangen haben (Kol. 2, 20. 23; 1 Tim. 4, 1—5; 1 Kor. 10, 23. 3, 21—23), so haben sie doch auch beständig ihren Leib zu betäuben und zu zügeln (1 Kor. 9, 25—27), daß er sie nicht durch die Lust abhängig mache von den Dingen, über welche sie herrschen sollten (1 Kor. 6, 12; Gal. 5, 13), daß sie dieser Welt brauchen, aber nicht mißbrauchen (1 Kor. 7, 31).

Je mehr der Apostel Erfahrungen von dem Einfluß laxer heidnischer Sitten auf das Leben seiner Gemeinden machte, um so mehr suchte er diesem durch strenge Zucht (1 Kor. 5) und durch strenge Scheidung der Christen von den Heiden zu wehren. Sie sollen mit ihnen nicht am ungleichen Joche ziehen: was hat Christus für Gemeinschaft mit Belial, das Licht mit der Finsterniß? (2 Kor. 6, 14.) Treibt ja doch dem Leon dieser Welt gemäß der Fürst der Finsterniß sein Wesen in ihnen (Eph. 2, 2). Sie sind Psychiker, die den Geist Gottes nicht fassen können (1 Kor. 2, 14), ihre Sitten sind verderbt, ihre Weisheit Thorheit bei Gott (1 Kor. 1, 20). Unter ihnen leuchten die Christen wie die Gestirne am dunkeln Himmel, sie haben als solche ihnen gegenüber den Einen Beruf, auch ihnen ihre Gesinnung kund werden zu lassen, ihnen das Wort des Lebens darzureichen, das Böse mit Gutem zu vergelten, ob sie es etwa überwinden und auch ihrer Einige dem Evangelium zugänglich machen (Phil. 2, 15. 16. 4, 5; Röm. 12, 17—21).

Aber, wie gesagt, auch abgesehen von der Verderbtheit der Welt, setzt der Apostel Geistliches und Natürliches in einen bestimmten

Gegensatz gegen einander <sup>1)</sup>. Er unterscheidet beides als erste und zweite Schöpfung (1 Kor. 15, 45—49), und zwar meint er, durch letztere werde erstere bald ihr Ende erreicht haben (1 Kor. 7, 27—29) oder vielmehr nach der merkwürdigen Stelle Röm. 8, 18 ff., in welcher der Zusammenhang des Menschen mit der äußeren Natur ausgesprochen wird, zu der ihr angemessenen Vollendung und Dauerhaftigkeit gelangt sein. Jetzt ist sie der Nichtigkeit unterworfen. Aber auch so ist sie Gottes Werk. Alles ist gut von ihm geschaffen und geordnet; und gegen seine Ordnung eigenwillig anzugehen, ist frebelhaft (1 Tim. 4, 1—5; Kol. 2, 18—23). Zu dieser gehört auch, daß man arbeitet, um zu essen (2 Thess. 3, 12). Von Gott ist die Ehe, das Verhältniß der Eltern zu ihren Kindern, der Herren zu ihren Knechten, der Obrigkeit zu den Unterthanen gesetzt; die hieraus sich ergebenden Verpflichtungen darf auch der Christ, der seinem eigenthümlichen Leben nach über sie erhaben ist, nicht lösen noch ver säumen, so lange die gegenwärtige Weltordnung noch besteht und er in ihr lebt (Eph. 5, 22—6, 9; 1 Kor. 7, 10 ff.; Röm. 13, 1—7, 1. 2). So lange er im Fleische lebt, ist er ja in die erste Schöpfung verflochten und darum ihrem Gesetze unterworfen. Paulus gibt daher die Regel: Jeder bleibe in dem Verhältnisse, in welchem er berufen ist, bei Gott (1 Kor. 7, 24), worin also einerseits die Berechtigung der Ansprüche, welche das irdische Leben macht, anerkannt wird, andererseits aber auch ein mehr passives Verhältniß gegen dieselben ausgesprochen ist. Darum will auch Paulus dergleichen bindende Verhältnisse nicht gern neu von den Christen eingegangen wissen; am günstigsten findet er die gestellt, welche am wenigsten in die Sorgen dieses Lebens verflochten sind (1 Kor. 7, 32; 1 Tim. 5, 5). Daher auch sein Rath für den, der es vermöge, ehelos zu bleiben (1 Kor. 7, 7. 26). Wenn die Ehegatten einander zu gefallen streben, streben sie ja nicht, dem Herrn zu gefallen, treiben nicht seine Angelegenheiten, sondern die der Welt <sup>2)</sup>. Wenn der Apostel auch

<sup>1)</sup> Er will nicht, daß man in den Gemeindeversammlungen Mahlzeiten halte, um satt zu werden. Dazu seien die Häuser da. Der Leib des Herrn müsse unterschieden werden (1 Kor. 11, 17—34).

<sup>2)</sup> Dieß beides wird doch in der That B. 32—34 so einander entgegengesetzt, daß es als ein der Natur der Sache nach nothwendiges Verhältniß, nicht als eine durch die Erfahrung gegebene Thatsache erscheint, die auch anders sein könnte oder sollte (gegen Meyer zu der Stelle). Daß ein Ehegatte dem Herrn zu gefallen streben könnte zugleich indem, und dadurch daß er dem Gat-

zwischen Familien- und Hausgenossen eine gegenseitig heiligende Verbindung anerkennt (1 Kor. 7, 14; 2 Tim. 2, 15), so meint er doch auch: beide werden in dem Fleisch Bedrängniß haben, sie thun immer gut, eine Zeit lang sich von einander zu trennen, um ungestört dem Gebet obzuliegen. Ueberhaupt sollen auch die, die Frauen haben, so leben, als hätten sie keine (1 Kor. 7, 29)<sup>1)</sup>.

Wenn daher die Mönche eigenmächtig sich natürlichen und sittlichen Verhältnissen und ihren Anforderungen entzogen, so können sie sich dafür nicht auf die Auctorität des Paulus berufen; wenn sie sich dagegen im Interesse der religiösen Erbauung von denselben möglichst frei zu halten suchten und namentlich die Virginität hochschätzten, allerdings. Keineswegs aber haben sie seinen Rath richtig verstanden, wenn sie dessen gewaltsam gegen ihre Natur erstrebte Befolgung als ein besonders verdienstliches Werk betrachteten und ihn durch ein Gelübde für sich zum bindenden Gesetz machten. Kleidet er seinen Wunsch doch nicht deswegen in diese Form, um seine freiwillige Befolgung desto verdienstlicher zu machen, sondern weil er ihn eben nicht als göttliches Gebot, sondern als seine eigene menschliche Meinung aussprechen will (B. 35 ff.); er legt denselben dem eigenen Urtheil der Leser vor; nach diesem soll ein Jeder handeln und je nachdem das

---

ten zu gefallen strebt, spricht Paulus nicht aus. Wir fragen allerdings: würde Luther wohl so unterschieden haben? Ueberhaupt: wer steht hier dem Apostel näher: Augustinus oder Luther?

<sup>1)</sup> Hiernach möchte auch die *ἐρεστώσα ἀνάγκη* B. 26 (im Vergleich mit B. 27. 32—34) aufzufassen sein, nicht von der durch die Parusie bevorstehenden Noth, sondern von dem durch die Ehe bevorstehenden Zwang, der in der Gebundenheit an den Gatten besteht (B. 27), im Gegensatz zu der *ἐξουσία περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος* (B. 37). Wenn die Männer ihre Frauen lieben sollen, wie Christus die Gemeinde (Eph. 5, 25 ff.; 2 Kor. 11, 2), so ist das allerdings ein die eheliche Pflicht hebender und empfehlender Vergleich. Wir vermögen in demselben aber doch nicht so sehr die christliche Weihe und Vollendung des ehelichen Verhältnisses und des häuslichen Lebens ausgesprochen zu sehen, wie das protestantischerseits zu geschehen pflegt. Wenn der Apostel die Worte, mit denen in der mosaischen Urkunde das eheliche Verhältniß charakterisirt und durch seinen natürlichen Ursprung begründet wird, als ein großes Geheimniß bezeichnet und auf Christus und die Gemeinde bezieht, so liegt doch im Zusammenhang der ganzen paulinischen Anschauung die Auffassung am nächsten, daß durch das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde diese Worte erst ihre rechte Erfüllung gefunden und für dieses der zweiten Schöpfungsperiode angehörige Verhältniß die für die erstere geltende Ehe ein (deswegen jetzt auch entbehrliches) Vorbild gewesen sei.

*χάρισμα* dazu ihm von Gott gegeben ist (V. 7). Hiernach wird sich also auch, wie er zu handeln hat, für jeden Einzelnen bestimmen. Wer wie der Apostel urtheilt und das dazu erforderliche *χάρισμα* besitzt, für den würde das Ehelichwerden ebenso verwerflich sein, als für denjenigen, der anders urtheilt und der das *χάρισμα* nicht hat, das Ehe- losbleibentwollen (*χρεῖσσαν γὰρ ἐστὶν γαμῆσαι ἢ προὔσθαι*, V. 9). Von einem über das Gesetz Gottes hinausgehenden verdienstlichen Thun ist in dem ganzen Zusammenhang durchaus nicht die Rede. — Ebenso wenig stellt Paulus sich selbst Cap. 9 als Beispiel eines solchen auf. Wenn er hier sagt, daß er von der ihm durch die Natur der Sache und das positive Gesetz zustehenden Befugniß, sich für sein apostolisches Wirken von seinen Gemeinden den Lebensunterhalt liefern zu lassen, freiwillig keinen Gebrauch mache, so ist dieß nur ein Zeugniß seines nicht durch ein äußeres Gesetz bestimmten Verhaltens in seinem Beruf, welches er aber durch seine individuelle Stellung zu diesem auf eine Weise motivirt, daß er gewiß, wenn auch nicht gegen den Buchstaben des Gesetzes, doch gegen seinen Beruf und gegen sein Gewissen handeln würde, wenn er anders verführe. Sein Ruhm und sein Lohn ist ja doch nur der, seine Befugniß nicht zu mißbrauchen (V. 18), der Verkündigung des Evangeliums kein Hinderniß in den Weg zu legen (V. 12), ja, selber seiner Segnungen theilhaft zu werden und nicht Anderen predigend selbst unbewährt zu erscheinen (V. 23—27). Und darum wäre es ihm besser, zu sterben, als daß ihm Jemand diesen Ruhm zunichte machte (V. 15).

Nach diesem Allem können wir die „alles Natürliche, Menschliche aneignende“ Richtung (welche man auch wohl die weltverklärende nennt), welche Neander bereits im apostolischen Christenthum findet, in demselben nicht wahrnehmen. Was Neander (Geschichte der christlichen Ethik, S. 176) vom Chiliasmus bemerkt: „Man erkennt danach nicht, wie das Reich Gottes Alles in der Welt vermöge seines naturgemäßen Entwicklungsganges sich aneignen, alles Gute durchdringen solle in Kunst, Wissenschaft, Staat, Familie. Man betrachtete das Christenthum nur so, daß man es nur im Gegensatz zu dem Vorhandenen, nicht aber als dasselbe von innen heraus durchdringend auffaßte“: das möchte in ganz gleicher Weise von der apostolischen Auffassung gelten. In der That ist diese „Aneignung aller Güter der Menschheit für das Reich Gottes“ ein Gedanke der Neuzeit. Nicht als ob er nicht seine Wurzel und seine Berechtigung hätte in der urchristlichen Offenbarung. Wäre er ja sonst kein christlicher, als



welcher er uns doch gerade durch diesen Zusammenhang gilt. Die Elemente desselben liegen vor, wenn Christus die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe in Eins setzt (Matth. 22, 39) und wenn Paulus fordert: Alle eure Dinge laßt in der Liebe geschehen (1 Kor. 16, 14) und: Ihr esset oder trinket oder was ihr auch thut, so thut Alles zur Ehre Gottes und im Namen des Herrn Jesu (1 Kor. 10, 31; Kol. 3, 17). Aber die Consequenz, welche wir im Lichte der geschichtlichen Entwicklung für uns mit Recht hieraus ziehen, ist eben im Neuen Testament noch nicht ausgesprochen. Die apostolischen Christen hatten das Bewußtsein: οἶδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν καὶ ὅτι ὁ κόσμος ὅλος ἐν πονηρῷ κεῖται; vor der Welt hatte der von Gott Geborene vor Allem sich zu bewahren; zu erkennen den Wahrhaftigen und in ihm zu sein, das war ihr Leben (Joh. 5, 18—21); ihr Bürgerwesen und ihre Interessen waren nicht unten auf der Erde, sondern oben im Himmel (Phil. 3, 20; Kol. 3, 1—4), und nicht erst der Chiliasmus oder Montanismus erwartete den „Triumph des Christenthums in der Weltherrschaft als etwas von außen her Kommandes, durch ein äußeres Wunder, die Wiederkunft Christi, Vermitteltes, statt einer naturgemäßen Entwicklung desselben innerhalb der Welt“ (Meander a. a. O.). Die ganze apostolische Christenheit hat sehnsüchtig und verlangend und mit Furcht und Zittern nach ihrem im Nu, im Augenblick, bei der letzten Posaune erscheinenden Erlöser und Richter aufgeschaut (Offenb. Joh. 22 20; Jak. 5, 8. 9; Phil. 3, 20. 21; 1 Joh. 2, 18).

---

Im Wesentlichen blieb dieß Verhältniß unverändert bis auf Constantin. Die Gemeinde Christi und das Reich des Cäsar stießen einander gegenseitig ab. Dieses suchte jene in blutigen Verfolgungen zu vernichten: nur um so fester zog sich jene in sich selbst zurück. Man folgte im Ganzen der Regel des Apostels, blieb in dem Stande, in welchen man berufen war, und erfüllte seine gesetzlichen Verbindlichkeiten. Tertullian weist darauf hin, die Christen lebten wie andere Menschen, seien keine Brachmannen oder Gymnosophisten. Aber der Vorbehalt, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, ward doch ziemlich weit ausgedehnt. Gegen die meisten Seiten des öffentlichen Lebens, gegen Kunst und Gewerbe, nahm man eine passive, größtentheils negirende Haltung ein. Höchstens eine „Aneignung“ der heidnischen Wissenschaft fand statt, freilich auch mit der

Entschuldigung oder dem Anspruch, einen der alttestamentlichen Offenbarung geraubten Schatz wieder für sich in Besitz zu nehmen. Auch in der Ehe ist das Höchste, daß die Ehegatten mit einander beten; höher als die Ehe steht die Virginität. Eid und Kriegsdienst wurden von Manchen verweigert, obrigkeitliche Aemter, wenn überhaupt, zu dem Zweck übernommen, dadurch für die Verbreitung des Christenthums zu wirken. So hatten in der That die Apologeten Mühe, die Christen vor dem Vorwurf, daß sie schlechte Bürger seien, zu vertheidigen; und als Constantin Staat und Kirche versöhnen wollte, war weder jener noch diese zu diesem unnatürlichen Bunde eingerichtet. Julian machte, wie die Verhältnisse damals lagen, nicht ohne Grund dem Christenthum den Vorwurf, daß es nicht für die Staatseinrichtungen passe. Die Folge konnte nur einerseits Verschlechterung der Kirche im Byzantinismus, andererseits die Flucht des Christenthums in das Mönchsleben sein. Hierher rettete es sich vor dem die Kirche überschwemmenden Heidenthum, providentiell aufbewahrt, rohe, aber durch die Cultur noch unverdorbene Völker zur christlichen Cultur zu erziehen.

Dieser Proceß, wie er sich uns oben darstellte, war auch auf mannichfache andere Weise vorbereitet. Es ist bekannt, wie bald Alles in der Kirche jüdisch-gesetzlich bestimmt ward. Man war offenbar im Ganzen und Großen nicht fähig, den kühnen Gedanken eines Paulus von Glauben und Freiheit zu folgen. Das Christenthum ward eine nova lex, nach doppeltem Maße gemessen für Vollkommene und für Unvollkommene. Je mehr nach der ersten Zeit allgemeiner Begeisterung das irdische Leben auch in den der Kirche Angehörigen sein Recht geltend machte, um so mehr fühlte man das Bedürfniß, für das Religiöse besondere Zeiten, Orte und Menschen auszusondern, welche die eigentliche christliche Vollkommenheit nach dem Muster der ersten Zeit repräsentiren und für die Uebrigen vermitteln sollten. Dieß geschah durch die Gemeindeverfassung in den Klerikern, durch freien Herzensdrang in den Jungfräulichen und Asceten, durch die Verpflichtung, welche ein äußeres Geschick auferlegte, in den Bekennern und Märtyrern. Namentlich letztere haben auf die Idee des Mönchthums den größten Einfluß gehabt. Dieses galt nur für eine andere Form des Martyriums, welche diesen in der Kirche hochgeehrten und nur schwer entbehrten Stand ersetzte und durch eigene Wahl möglichst schon in diesem Leben erringen wollte, was man

jenen durch ihr gepriesenes Geschick im Jenseits zu Theil geworden glaubte <sup>1)</sup>).

So kam es, daß die Heiligkeit eines ausschließlich religiösen Lebens, welche Montanisten und Donatisten für die Kirche im Ganzen durch strenge Kirchenzucht vergebens bewahrt wissen wollten (man zog die Katholicität der Kirche ihrer Heiligkeit vor), von Einzelnen unter baldiger großer Bewunderung Aller zum Ziel ihres Strebens gemacht ward.

---

Wir fassen das Ergebnis unserer Untersuchung kurz zusammen.

Das Mönchsleben ging hervor aus dem Streben, auf religiösem Wege die individuelle christliche Tugend und Vollkommenheit zu erlangen, was seine Berechtigung hat, sofern dieß das Erste in jedem christlich-sittlichen Streben sein muß. Wir setzen von unserer heutigen Weltanschauung an ihm aus, daß es die nothwendige Verbindung der christlichen Tugend mit dem durch die irdische Natur bedingten Cultur- und Gemeinschaftsleben nicht zu finden gewußt hat. So erreichte seine Weltflucht nicht ihr Ziel, so ward seine Weltentsagung eine leere und äußerliche. Seinen Grund hat dieß theils in einer Verkennung der eigenthümlichen Kraft und Bedeutung des Glaubens, theils in der Schlechtigkeit der sittlichen Verhältnisse zur Zeit seiner Entstehung, theils in der supranaturalistischen Gestalt, in welcher das Christenthum zuerst in der Welt erschien.

---

<sup>1)</sup> Vgl. F. W. Gäß, das christliche Märtyrertum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee (in Niedner's Zeitschrift f. die historische Theologie, 1859, Heft 3; 1860, Heft 3).

---

## Ueber den eigenthümlichen Charakter der evangelischen Theologie in Württemberg.

Rede, gehalten im Königsbau zu Stuttgart am 30. December 1865

von

Dr. Palmer <sup>1)</sup>.

Hochgeehrte Versammlung. Die Ankündigung des Thema's, worüber ich an diesem Abend zu sprechen gedenke, hat vielleicht da und dort die Frage hervorgerufen: was damit eigentlich beabsichtigt werde? ob man wohl eine Lobrede anzuhören bekomme auf die württemberger Theologen? oder ob eine Jeremiade angestimmt werden werde über mancherlei Ausschreitungen, deren sich dieselben, zumeist in den letztvergangenen Jahrzehnten, schuldig gemacht? Auf diese und ähnliche Vermuthungen diene einfach zur Antwort, daß ich nichts dergleichen im Sinne habe; zum Einen so wenig als zum Andern weiß ich mich berufen; zum Einen so wenig als zum Andern wäre dieß der rechte Ort. Sondern, was ich zu sagen habe, das möchte ich angesehen

---

<sup>1)</sup> Obiger Vortrag war, wie man leicht bemerken wird und wie es eigentlich bei allen ähnlichen Vorträgen der Fall ist, nicht zum Lesen, sondern nur zum Hören bestimmt; ich dachte nicht entfernt daran, ihn hier oder sonstwo abdrucken zu lassen. Männern vom Fach soll auf diesem Wege nichts Neues geboten werden; meine Aufgabe war blos, Thatfachen und Wahrnehmungen rednerisch zu verarbeiten, um dem Auditorium einer Hauptstadt eine bestimmte Seite des geistigen Lebens, das sich auf dem heimischen Boden entwickelt hat, in klarem Bilde vor Augen zu stellen. Ich sehe einen Act dieser Art gewissermaßen an als eine „Unterhaltung am häuslichen Heerd“, ohne daß mir deßhalb das erhebende Gefühl gemangelt hätte, daß es immer ein ernster, bedeutungsvoller Moment ist, wenn eine Wissenschaft, zumal die Theologie, vor einer dicht gedrängten, die Höchsten des Landes in sich schließenden Zuhörerschaft über sich selber Rechnung ablegt. Der volle Eindruck knüpft sich daher auch nur an diesen Moment selbst, an den Klang des freien Wortes; es kommt mich darum sauer an, das Gesprochene nachträglich für den Druck ins Reine zu schreiben. Allein dem dringenden und ehrenden Wunsche mehrerer Herren Mitredactoren und des Herrn Verlegers dieser Jahrbücher wollte ich mich nicht versagen und bitte nur, die für eine wissenschaftliche Zeitschrift allzu populäre Faltung und den hier zur Sache gehörigen Localton entschuldigen zu wollen.



wissen als ein Stück aus der geistigen Naturgeschichte unseres Volkes, als ein Stück Theologie zwar, das Sie sich von einem Theologen schon müssen gefallen lassen, aber als ein solches, das, wie ich hoffe, auf ein allgemeineres und zugleich auf ein speciell vaterländisches Interesse Anspruch machen darf.

Wenn ein Volksstamm wie der schwäbische anerkanntermaßen eine scharf ausgeprägte Eigenart an sich hat; wenn ebenso notorisch diese Eigenart mit besonderer Deutlichkeit im religiösen Volksgeist, in der religiösen Volkssitte zu erkennen ist: dann, dünkt mich, ist's wohl auch der Mühe werth, die Religions-Wissenschaft, wie sie unter solchem Volk, in solcher Atmosphäre sich gestaltet hat, und die Träger und Vertreter dieser Wissenschaft darauf anzusehen, ob nicht auch sie in ihrem Theil jenes Gepräge ihres Stammes an sich tragen, oder ob sich dasselbe unter den Händen der Wissenschaft, durch die in den Hörsälen vor sich gehende Destillirung verwischt und verloren habe. Erleichtert muß uns diese Untersuchung dadurch werden, daß unser Württemberg von Alters her dafür bekannt ist, es bringe neben anderen nützlichen Dingen auch besonders viele Theologen hervor. Ein Stuttgarter Geistlicher, Ludwig Melchior Fischlin, hat in einer im Jahr 1709 herausgegebenen Sammlung kurzer Biographien von württembergischen Theologen seit der Reformation bereits 194 Celebritäten oder doch Schriftsteller dieses Faches aufzuführen gewußt. Und als im Jahr 1790 auf Befehl des Herzogs Carl eine Zählung aller während seiner langen Regierung (seit 1737) im Lande vorhanden gewesen Gelehrten veranstaltet wurde, fand sich die hübsche Summe von zweitausend, und unter diesen nicht weniger als zwölfhundert Theologen, — gewiß ein stattliches Contingent, zu dessen Aufbringung ohne Zweifel ein billiger Maßstab in Bezug auf den Begriff eines Gelehrten mitgeholfen haben wird. Indessen ist wenigstens die Thatsache bekannt, daß Württemberg eine Menge auswärtiger Universitäten mit theologischen Docenten versehen hat, während es selber — seitdem die Reformation der Landes-Universität nach vielen Schwierigkeiten durchgeführt war — sich niemals gezwungen sah, die nöthigen Lehrkräfte für die Bildung seiner Theologen außerhalb seiner eigenen Grenzen zu suchen. Und daß nun dieser Quantität auch in der Qualität etwas Eigenes entsprechen werde, das lassen die Urtheile vermuthen, die seit lange über die schwäbischen Theologen als eine besondere Species des gesammten Geschlechtes laut geworden sind. Ich will deren nur einige citiren, und zwar solche, die nicht geeignet sind,

uns eine allzu hohe Meinung von uns selbst beizubringen. Der bekannte Mystiker und geistliche Poet Gottfried Arnold hat in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, worin er es überhaupt darauf anlegt, alle Kirchen schlecht zu machen und alle Ketzer und Sectirer zu canonisiren, namentlich auch die württembergischen Theologen schonungslos durch seine Hechel gezogen; er stellt sie als bornirte Zeloten für lutherische Orthodoxie hin, die aber daneben schlau genug seien, ihre geistlichen Zwecke auch mit sehr weltlichen Mitteln zu verfolgen. Dem einzigen Valentin Andreae läßt er einige Gerechtigkeit widerfahren, weil er ihn irrigerweise für einen Mystiker seines Gleichen hält; an den anderen läßt er kein gutes Haar. Das hat sich im Jahr 1708 ein württembergischer Decan so zu Herzen genommen, daß er eine eigene Schrift drucken ließ unter dem Titel: „Württembergische Unschuld“, worin er den Beweis antritt, daß seine theologischen Landsleute nicht nur den Anklagen Arnold's gegenüber schuldlose Kämmer, sondern überhaupt ein vortreffliches Geschlecht seien. Hundert Jahre später hat ein inländischer Geistlicher, dessen ehrgeizigen Wünschen der Weizen im Lande nicht blühen wollte, hiefür Rache genommen in einer Scharteke mit der volltönenden, bange machenden Ueberschrift: „Aschenfunken aus der Bannbullen-Verbrennung Luthers“; der langen Rede kurzen Sinn spricht er in dem Sage aus: Luther habe die Freiheit gebracht, Württemberg sie wieder in Fesseln geschlagen. Seitdem ist man nun weit eher geneigt, uns eines minus, als eines plus von Orthodoxie anzuklagen. Auch Solche, die Sachkenntniß genug besitzen, um für die Negationen und Hypothesen der neueren Tübinger Schule nicht die gesammte schwäbische Theologie verantwortlich zu machen, sagen uns doch, so oft wir's hören wollen, wir seien Subjectivisten, die vor den objectiven Mächten, vor Kirche, Symbol, Schlüsselamt u. s. w., viel zu wenig Respect haben und sich die realen Wirkungen Gottes allzu gerne von menschlichen Vermittlungen abhängig denken; wir seien Leute, die ihren eigenen Gedanken und Meinungen im Gegensatz zu geistlicher Autorität viel zu viel Audienz geben und dieselbe Freiheit und Willkür auch Anderen gewähren, viel zu liberal seien gegen sectirerische und häretische Erscheinungen und so auf theologischem Boden dem selbst im Weltleben zweideutigen Grundsatz huldigen: „leben und leben lassen“. Hieraus erklärlich, aber nichtsdestoweniger befremdlich wird unsere Neigung gefunden, bei theologischen Parteikämpfen, wo solche ausbrechen, uns abseits zu halten und sowohl auf Protestantentagen als bei Protesten gegen mißliebige

Bücher durch unsere Abwesenheit zu glänzen. Wird uns doch von Docenten aus anderen deutschen Gauen berichtet, die ein theologisches Werk oder System schon damit gründlich beurtheilt und verurtheilt glauben, wenn sie sagen, es sei württemberger Theologie; und auch brüderlichere Stimmen lassen sich vernehmen, die unsere Arbeiten zwar im Grunde lutherisch, aber eben specifisch württembergisch finden.

Es versteht sich von selbst, daß mir diese Urtheile weder als Text zu einer Predigt noch als Thesen zum Opponiren dienen sollen; ich habe diese kleine Blumenlese nur vorausgeschickt, um es vorläufig wahrscheinlich zu machen, daß die angeregte Untersuchung nicht ganz erfolglos sein werde. Ob nun aber wirklich unserer vaterländischen Theologie etwas ihr Eigenes anhafte und, im Falle der Bejahung, worin dieß bestehe, darüber werden wir uns am leichtesten verständigen, wenn ich Ihnen die wichtigsten Momente aus der Geschichte protestantischer Theologie ins Gedächtniß rufe, in welchen die württemberger Theologen eine Rolle gespielt haben, wo sie, so zu sagen, mit ihrer Hausfarbe auf den Plan getreten sind.

---

In der Reformationsperiode waren es vornehmlich zwei Schwaben, die, außer ihrer umfassenden Thätigkeit für die kirchliche Ordnung im Vaterlande, auch auf die allgemeineren theologischen Angelegenheiten einen bedeutenden Einfluß geübt haben und deren Namen darum in den theologischen Verhandlungen der deutsch-evangelischen Kirche in weiten Kreisen genannt wurden: Johann Brenz und Jakob Andrä. Jener war es, der eine von Luther im Jahr 1527 ausgesprochene Idee — die Vorstellung von der Ubiquität, d. h. von einer Allgegenwart oder Allenthalbenheit des Leibes Christi, die demselben vermöge seiner Verbindung mit dessen göttlicher Natur zukomme — zum Dogma zunächst für die inländische Kirche erhob, sie aber auch zur allgemeinen lutherischen Lehre zu machen bestrebt war, weil hierdurch die lutherische Abendmahlslehre eine werthvolle Stütze zu erhalten schien. Und Andrä war es, aus dessen sechs Predigten über die Person des Erlösers allmählich nach vielen Zuthaten und Correcturen unter zahllosen Disputationen endlich die sogenannte Concordienformel erwuchs, die als letzte, abschließende Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche die uneinigen Glieder derselben einigen sollte, jedoch weit nicht von allen lutherischen Landen angenommen wurde und so vielmehr zu einem Zeichen protestantischer Uneinigkeit geworden ist. Ubiquität — Concordienformel: diese beiden Namen reichen

hin, uns mitten hinein zu versetzen in jene unerquicklichen Fehden, unter welchen die ursprünglichen, einfach = großartigen Züge evangelischer Heilslehre, wie diese in der Augsburger Confession niedergelegt ist, bereits zerfasert werden in scholastische Subtilitäten, und das, was dem Gewissen Trost und Halt geben sollte, zu einem Object theologischen Scharfsinns gemacht wird. Deshalb waren denn nicht bloß die Reformirten, welche sich durch die schärfer zugespitzten Lehrformen zurückgestoßen sahen, sondern auch, wie man sie jetzt etwa nennen würde, die Liberalen innerhalb der lutherischen Kirche, die Philippisten, d. h. die Schüler und Anhänger Melancthon's, übel auf die Württemberger zu sprechen; Melancthon selbst, der Präceptor Deutschlands, konnte es nicht lassen, sie wegen ihres „Hechinger Lateins“ gelegentlich zu bespötteln. Auch wir haben deß keinen Hehl, daß das theologische Treiben jener Zeit — dieses ewige Aufsetzen neuer Glaubensformeln, dieses Auszirkeln der dogmatischen Ausdrücke, mit denen auf dieser Seite eine Ketzerrei abgewehrt, auf jener Seite einer gewichtig scheinenden Meinung nachgegeben werden sollte, dieses Agitiren und Unterschriftenlassen, dieses Zueinanderlaufen von rücksichtslosem Religionseifer und diplomatischer — Berechnung für unser Gefühl etwas entschieden Abstoßendes hat, und daß wir wenig erbaut sind, wenn dergleichen Dinge auch in unseren Tagen wieder auftauchen. Aber wer irgend historischen Sinn hat, der sieht auch klar, daß es ebenso unrecht als unrichtig ist, an das sechzehnte Jahrhundert den Maßstab des neunzehnten zu legen. Wir haben es leicht, Weitherzigkeit und Toleranz zu predigen; die Religions- und Confessionsverhältnisse sind durch das Staatsgesetz fest geordnet und stehen unter dem Schutze des öffentlichen Rechts, unter dem Schutze erlauchter Regenten, deren Gerechtigkeit und Milde gerade auch in dieser Beziehung so unschätzbar ist; die so schwierig zu bestimmende Grenze zwischen der Lehrfreiheit, die die Wissenschaft fordern muß, und zwischen der Lehrnorm, deren die Kirche bedarf, ist, soweit das überhaupt gelingen kann, richtig gezogen und wird friedlich eingehalten; damals aber war Alles noch flüchtig, unfertig, unsicher; die größte Gefahr lag in der inneren Zerspaltung der evangelischen Kirchengenossen selbst, d. h. zunächst und zumeist der Theologen, aus deren ruhelosen Federn jeden Augenblick bald an diesem, bald an jenem Ende eine neue Meinung hervortrat, die sich für die echt evangelische Weisheit ausgab, den Anderen aber bedenklich erschien, — eine Einseitigkeit oder Uebertreibung, die das kaum gewonnene Gleichgewicht wieder aufzuheben drohte: was



Wunder, wenn gerade die Männer des Friedens, denen die Einigkeit der jungen Kirche am Herzen lag, wachsam nach allen Seiten hin die Augen offen hielten und für die gemeinsame Heilswahrheit immer wieder Formen und Ausdrücke suchten, die das Falsche ausschließen, das Wahre und Gute aber fixiren und autorisiren sollten?

Freilich, wenn jene Spaltungen die größte Gefahr brachten und darum Einigung das Strebeziel der Rechtschaffenen und Verständigen sein mußte: warum hat man doch mit so unüberwindlicher Hartnäckigkeit die von den Reformirten so oft dargebotene Bruderhand zurückgewiesen, warum so gar nicht bedenken wollen, daß man sich selber schwäche, indem man sie preisgab? Auch darüber richtiger zu urtheilen, müßte uns schon die Wahrnehmung lehren, welch' enorme Schwierigkeiten selbst noch im neunzehnten Jahrhundert trotz aller Aufklärung und Toleranz der Zeit die Herstellung der Union in verschiedenen Theilen der evangelischen Kirche gefunden hat. Es ist aber durch die neuere Forschung zur Evidenz gebracht, daß die beiden Lehren, über die man sich nicht zu einigen wußte, die Lehren vom heil. Abendmahl und von der ewigen Vorherbestimmung, keineswegs vereinzelte Sätze waren, deren Auffassung man unbeschadet der Einigkeit im Uebrigen hätte jedem Theil, jedem Individuum freigeben können, sondern daß an diesen zwei Puncten nur ein weit allgemeinerer, weit tiefer liegender Gegensatz zu Tage kam; es war in der That ein anderer Geist, eine andere Weltanschauung, eine ganz verschiedene Vorstellung vom Verhältnisse des Religiösen zum Sittlichen, des Kirchlichen zum Politischen, eine andere Idee von der socialen und nationalen Aufgabe der Kirche in der Welt, was die Schweizer von den Sachsen schied, und wenn in diesem Zwiespalt die Württemberger zu den Sachsen und nicht zu ihren südwestlichen Nachbarn hielten, so war das nur die naturnothwendige Folge davon, daß sich in diesen Beziehungen das schwäbische Naturell der Innerlichkeit, der Mystik Luther's verwandter fühlte als der scharfen Verständigkeit, der radicalen Rücksichtslosigkeit, dem republicanischen Geiste der Schweizer. Ein gemeinsames Bekenntniß und Kirchenwesen war unter diesen Umständen rein unmöglich. — Nun, man kann ja verschiedener religiöser Meinung sein und seinen kirchlichen Haushalt verschieden einrichten; man spricht aber deshalb einander die Seligkeit nicht ab. Gewiß, dieses Verdammen der Bekenner einer abweichenden Auffassung der christlichen Wahrheit ist für unser religiöses Gefühl der verlegendste Zug an den alten Theologen; für uns ist ja darüber kein Zweifel mög-

lich, daß des Menschen Werth vor Gott, sein absoluter Werth, nicht davon abhängen kann, ob er eine bestimmte dogmatische Formel unterschreibt oder wie er sich die Mysterien des gemeinsamen Glaubens für sein Denken zurechtlegt, deren religiösen Gehalt ja doch keine noch so fein gedrechselte theologische Formel vollständig erschöpft; sondern daß er abhängt von seiner persönlichen, in der Gesinnung begründeten, in der That sich beweisenden Stellung zum lebendigen Gott und dessen Wort und Willen. Diese Erkenntniß war auch den deutschen Reformatoren klar genug aufgegangen; es war ihr eigenes Princip, das in dem evangelischen Begriffe vom Glauben als Bedingung der Seligkeit seinen Ausdruck gefunden hatte. Aber solch' ein Gedanke, auch wenn er einmal mächtig aufblitzt, fährt dennoch nicht wie der elektrische Strom am Draht überall hin, wohin es beliebt ihn zu dirigiren; es hat lange, lange Zeit gebraucht, bis er durchdrang in Theologie und Leben; erst der deutsche Pietismus war es, der dies vollbrachte, indem er an die Stelle der Rechtgläubigkeit die rechte, innige Gläubigkeit, d. h. die Frömmigkeit, setzte und dieser Anschauung den Weg ins allgemeine Bewußtsein bahnte.

Können wir hier nach unseren Theologen aus jener Periode im Ganzen nicht zu dem Ruhme verhelfen, ihrer Zeit vorangeeilt zu sein, so ist bei schärferem Zusehen doch nicht zu verkennen, daß schon dort einzelne Spuren des freieren und milderen Sinnes vorhanden sind, den wir in späteren Zeiten deutlicher und wirksamer hervortreten sehen. Wie Luther selbst den Brenz darum belobt hat, daß dieser vom vierfachen Geiste des Elias das stille, erfrischende Wehen der Luft empfangen habe, während ihm selbst, Luther'n, davon der Wind, das Erdbeben und das Feuer zugefallen sei, so sind auch die schwäbischen Bekenntnißschriften alle milden, versöhnlichen Charakters; die schwäbischen Theologen haben auch bei öffentlichen Verhandlungen ausdrücklich gefordert, man solle nicht die Irrenden, sondern nur die Irrthümer verdammen.

Erstens ist wahrzunehmen, daß in jenen Streitigkeiten zwischen der streng-lutherischen Orthodoxie und zwischen freieren theologischen Richtungen die Württemberger vielfach als Vermittler und Friedensstifter angerufen wurden und daß sie als solche, wenn auch nicht mit vielem Erfolge, doch desto mehr mit gutem Willen thätig waren. Sie handelten darin häufig im Auftrag ihres edlen Fürsten, des Herzogs Christoph, dem es ein wahres Herzensanliegen war, solche Risse zu heilen. Selbst Jakob Andrea's Bemühungen um das Zustande-

kommen der Concordienformel gingen — wie ihr Name schließlich andeuten sollte — von der Absicht aus, die hervorgetretenen Gegensätze innerhalb der lutherischen Kirche auszugleichen, die Parteien zu versöhnen. Wenn das nicht geschah, ohne daß die Einen sich über Zwang, die Anderen über zu weit gehende Nachgiebigkeit beklagten, so ist das nur dasselbe Schicksal, das alle Vermittler und Friedensstifter, besonders auch auf dem religiösen Gebiete, zu treffen pflegt; heute noch weiß Jeder, der dies Geschäft übernimmt, daß er es keinem Theile zu Danke macht. Daß aber dieses Bestreben, überhaupt also eine ruhigere, besonnene und wohlmeinende Gesinnung den Parteien gegenüber bei den schwäbischen Theologen vorhanden war und sie dießfalls ein öffentliches Vertrauen genossen, zeigte sich z. B. in einem Königsberger Handel, wo die Streng-Lutherischen den Andreas Osiander wegen seiner mystisch lautenden Rechtfertigungslehre mit wildem Hasse verfolgten; der Herzog von Preußen rief die Württemberger zu Hülfe; es kamen auch etliche deshalb nach Königsberg; sie richteten natürlich nichts aus, aber es gereicht um so mehr ihnen selbst zur Ehre, daß sie den Königsberger Kollegen sagten: „Wenn ihr mehr die Ehre Gottes suchen und euren Leidenschaften weniger nachgeben würdet, so könntet ihr euch ganz gut vertragen.“ Von derselben Gesinnung giebt ein Actenstück Zeugniß, das jüngst durch einen unserer jüngeren Theologen veröffentlicht worden ist. Es handelte sich im Jahr 1560 darum, daß Matthäus Alber, der Reformator der Stadt Reutlingen, den schon Herzog Ulrich zur Zeit des Interim als Stiftsprediger und Mitglied des Kirchenraths nach Stuttgart berufen hatte, die Ubiquitätslehre unterschreiben sollte. Er lehnte dies in einem Schreiben an Herzog Christoph in ebenso bestimmter als bescheidener Weise ab. Er finde diese Lehre nicht in der Schrift begründet, er habe vom heil. Abendmahle seither seiner Gemeinde nach der Schrift gepredigt und nicht wahrgenommen, daß darum der Glaube derselben verunreinigt worden wäre. Er sei in früheren Zeiten wohl auch aus Rücksichten „in das Unterschreiben gerathen“, das habe ihn aber, wie er treuherzig im Reutlinger Idiom beifügt, „nachgehends sehr gerauen“. Der Herzog fragte den Brenz, was zu thun sei, und dieser, der Hauptversetzer, der zweite Vater jenes Dogma's, erklärte, Alber sei ein guter, frommer Mann und ihm stets ein lieber College gewesen, man solle keine Weitläufigkeit mit ihm machen, es sei ihm zuzutrauen, daß er auch seinerseits von der Sache „kein Gassengeschrei mach“. Es ist ferner zu erwähnen, daß in einer Zeit, als es noch

nicht rathsam für einen lutherischen Theologen war, Sympathien für reformirte Lehren und Institutionen laut werden zu lassen, schon einer der tüchtigsten Geistlichen des Landes, der Pfarrer Caspar Wyser in Nürtingen, nicht nur von sich und vielen Amtsgenossen im Lande offen bekannte, daß sie für Calvin eine hohe Verehrung hegen, sondern auch bereits darauf antrug, nach reformirtem Vorbild ein kirchliches Sittengericht in jeder Gemeinde, aus Geistlichen und Laien bestehend, zu errichten, was freilich am Widerstande des Brenz für jetzt scheiterte, jedoch im folgenden Jahrhundert zur Ausführung kam. — Endlich muß noch ein Punct wenigstens berührt werden, der, obgleich nicht in die theologische Lehre im engeren Sinne fallend, doch für den theologischen Geist bezeichnend ist. Jedem Fremden, der zu Hause an die vollständige lutherische Liturgie, Altardienst, Responsorien u. s. w., gewöhnt ist, fällt, wenn er in eine württembergische Kirche kommt, die bis aufs Aeußerste getriebene Einfachheit, um nicht zu sagen Kahlheit, unseres Cultus auf, in welchem das Liturgische so sehr auf's Allernothwendigste reducirt ist, daß selbst die calvinische Gottesdienstordnung dessen noch etwas mehr besitzt, indem nach dieser doch an jedem Sonntag vor der Morgenpredigt die zehn Gebote verlesen werden und die allgemeine Beichte gehalten wird. Man würde aber, wie eben hieraus ersichtlich ist, einen falschen Schluß ziehen, wenn man jene Simplicität aus reformirten Einflüssen auf die Gestaltung der Landeskirche ableiten wollte; sie ist selbstständig auf schwäbischem Boden erwachsen, als eine Frucht der im Volkscharakter liegenden Abneigung gegen alles Formenwesen, von dem man, sobald es in ausgedehnterem Maße stabil wird, immer befürchtet, es werde zu mechanischer Aeußerlichkeit, es sei nicht mehr der wahre Ausdruck dessen, wovon im Moment das Innere erfüllt oder bewegt ist. Eben jener Matthäus Alber war es, der jene Beschränkung des Liturgischen auf das nothdürftige Minimum in Reutlingen zuerst vornahm; von dort hat man sie nach Stuttgart und ins Land herübergenommen, und selbst die strengen Lutheraner Schnepf, Brenz, Andrea haben nichts dagegen eingewendet: Beweis genug, daß man mit der Aneignung lutherischer Lehre keineswegs gewillt war, auf eigenes Gutbefinden zu verzichten.

---

Das folgende Jahrhundert bietet im Ganzen ein noch weniger anziehendes Bild als die zweite Hälfte des sechzehnten. Die Geneigtheit zu theologischen Zänkereien ist permanent; die aber dieselben führen, sind Epigonen; sie streiten, um zu streiten. Welch' bösen Namen



hat sich Lukas Osiander der Jüngere durch seinen schönen Angriff auf Johann Arndt, den Verfasser des „wahren Christenthums“, gemacht! Wie unrühmlich war das Benehmen der Tübinger in einem Streite, den sie über die Person des Erlösers mit den Gießener Theologen führten, weshalb diese sich beschwerten, „die Tübingsche Jungfrau meine, sie sei es allein“, und wollte keine andere neben sich gelten lassen! In dieser Zeit ward Johann Kepler als ein räudiges Schaf vom Abendmahle weggewiesen, weil er die Ubiquität nicht glauben wollte, dagegen dem System des Copernikus seine Zustimmung gab! Und so oft die Reformirten in Deutschland einen Schritt zur Herstellung einer Gemeinschaft mit den Lutheranern versuchten, waren die Tübinger bei der Hand, davor — oft mit wahrhaft abgeschmackten Schriftbeweisen — als vor einer Uebertretung des Willens Gottes zu warnen. Indessen haben trotz aller Erschwerung von Seiten der Theologen doch noch vor dem Thorschlusse des siebzehnten Jahrhunderts Waldenser und französische Emigranten Aufnahme im Lande gefunden, und zwar ohne daß ihnen ein Aufgeben ihrer heimischen Lehre und Kirchensitte oder eine Accommodation an die lutherische Landeskirche zugemuthet wurde: ein Factum, worin wir schon einen Wendepunct in der öffentlichen Meinung werden erkennen dürfen. Daß sich, während in Kirche und Theologie äußerlich Alles beim Alten blieb, doch unter der Oberfläche ein Neues regte, davon mag eine Spur in jener Klage des Tobias Wagner (gest. 1680) und des Joh. Adam Osiander (gest. 1697) gefunden werden, daß durch etliche magistelli Tübingen von der Philosophie des Cartesius so gefährdet sei wie keine andere Universität in Europa. Jedoch wird alles das weit überragt von der imposanten Gestalt eines Mannes, der seinen Zeitgenossen ein Räthsel war, von dem aber Spener hernach bezeugte, wenn er einen Menschen vom Tode auferwecken könnte, so wäre es dieser: Johann Valentin Andreaä, gestorben zu Stuttgart als Prälat im Jahr 1654. Dieser Theolog mit Flammenaugen im Löwenangezicht hat in zahllosen Schriften, zum Theil satirischer, zum Theil mysteriöser Art, die Gebrechen der lutherischen Kirche mit unerbittlicher Strenge bloßgelegt; er hat schwere Klage geführt über die Verwilderung des Volkes, das unter den dogmatischen Abhandlungen von der Kanzel her keine Erkenntniß, unter dem Gezänke der Theologen keine Erbauung gewinne; ein Mann, der darum die Idee von einer allgemeinen engeren Verbrüderung aller Frommen in der Welt in sich trug und sie nach seiner Weise allegorisirend ausmalte — und der dennoch völlig frei war

von allen separatistischen oder sectirerischen Anwandlungen, — ein Mann, der gegen die Kirche darum so strenge Kritik übte, weil er sie über Alles liebte. Er war der Erste im Lande, der eine geordnete, regelmäßige und fruchtbare Katechese ins Leben einzuführen sich bemühte, wie denn der erste Ansatz und Grundstock unseres noch im Gebrauch befindlichen Lehrbuchs, der sogenannten Kinderlehre, von ihm herrührt; er war es, der 1644 die oben schon erwähnte Einrichtung einer Art von Presbyterium, wie er es in Genf gesehen, der sogenannten Kirchenconvente, zu Stande brachte; ihm verdanken wir die erste, für die Praxis wie für die Wissenschaft werthvolle Sammlung der inländischen Kirchengesetze. So ist er der scharf ausgeprägte Typus eines schwäbischen Theologen: treu zur lutherischen Kirche sich haltend und in ihrem Dienste rastlos arbeitend, aber kein Fanatiker für Kirche und Orthodorie, sondern die Freiheit der Ueberzeugung und des Handelns und das Recht der Kritik, so wie die Zeit dieselbe bedurfte, nach allen Seiten sich wahrend. Und so ist durch ihn der Boden bereitet worden, der hernach den von Spener ausgestreuten Samen aufnehmen sollte.

Es wird kein Land geben, welches die Einwirkung des Spener'schen Pietismus so tief und so allgemein wie das unserige erfahren hätte und welches doch so frei geblieben wäre von jenen Händeln, die unter dem Namen der pietistischen Streitigkeiten ein so häßliches Blatt in der Geschichte der lutherischen Kirche füllen. Dazu haben zweierlei Ursachen günstig zusammengewirkt. Die Württemberger Theologen haben, wenn sie auch der Mehrzahl nach nicht selbst in Spener's Fußstapfen traten, doch keineswegs, wie sonst die Orthodoxen, gegen den Pietismus Front gemacht; war doch Tübingen einer der ersten Orte im Lande, wo nach dem Muster von Halle religiöse Privatversammlungen, und zwar auch von Studenten und Professoren, gehalten wurden; einzelne Lehrer bekannten sich unverholen zu der neuen Richtung, andere, wie der Kanzler Pfaff, nahmen pietistische Ideen wenigstens als wärmende und belebende Elemente in ihre Theologie auf, wie denn z. B. das sogenannte Collegialsystem, das Pfaff ins evangelische Kirchenrecht einführte, ganz unleugbar mit der pietistischen Lehre vom allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen zusammenhängt. Auch war es die Tübinger theologische Facultät, welche den Grafen Zinzendorf auf seinen Wunsch in aller Form in den geistlichen Stand aufnahm. Andererseits aber hat sich auch der

Pietismus hier zu Land von den Uebertreibungen und anderen Thorheiten ferne gehalten, die ihm anderweitig so vielen Verdruß zuzogen. Während er im Norden sich namentlich aller Wissenschaft abhold zeigte, so daß das Studiren als etwas der Seligkeit Gefahrbrohendes galt, hat er sich in Schwaben mit dem ernstesten wissenschaftlichen Streben verbunden, wenn dasselbe auch zum Theil auf andern Wegen sich befriedigte, als dies jetzt, durch eine andere Zeit bedingt, der Fall ist. Der Mann, in welchem sich diese Gestaltung der Theologie am klarsten und edelsten darstellt, ist der ehrwürdige Johann Albrecht Bengel; wie hundert Jahre vor ihm in Valentin Andreä, so erkennen wir in Bengel eine echte Personification evangelisch-theologischer Geistes in volksthümlich schwäbischer Form. Niemand war entfernter von einem hierarchischen Kirchenthum und von Ueberschätzung des äußerlich correcten Bekenntnisses; hat er doch ausdrücklich von der Verpflichtung der Geistlichen auf die kirchlichen Symbole erklärt, sie betreffe nur die Hauptsache, die christlichen Grundwahrheiten, keineswegs aber jeden einzelnen Satz oder theologischen Beweis, der darin enthalten sei; ja, er fand es psychologisch ganz begreiflich, daß ein Mensch, in welchem das religiöse Leben mächtig erweckt sei, leicht auf Gedanken und Meinungen gerathe, die von der autorisirten Kirchenlehre abweichen; das überwallende religiöse Fühlen und Wollen lasse sich weit schwerer in das verständig abgegrenzte Geleise des kirchlichen Dogma's einengen als die religiöse Gleichgültigkeit oder Alltagsstimmung, die es nicht sauer ankomme, zu jedem vorg gesprochenen Behrsage Ja zu sagen. Bengel's eigene kritische Untersuchungen über den neutestamentlichen Grundtext wie seine apokalyptischen Studien wurden von den Kirchenmännern alten Styls ungnädig angesehen. Und doch war auch Niemand weniger ein Patron der Separatisten und Sectenmänner; denn mit demselben klaren Auge, das die Unvollkommenheiten alles Kirchenwesens erkannte, hat er auch das Hohle, Eitle und Eigenwillige in jenen Erscheinungen und Persönlichkeiten durchschaut; selbst das Herrnhutische Christenthum mußte sich einen nichts weniger als schmeichelnden Spiegel von ihm vorhalten lassen. Ich muß es mir versagen, Ihnen die weitreichende Thätigkeit und Bedeutung dieses Theologen zu schildern; nur Folgendes darf ich als nothwendig zur Sache gehörend nicht übergehen. Es war der gewaltige Trieb selbstständigen Denkens, es war das wissenschaftliche Bedürfniß, aber im Einklange mit der lautersten Frömmigkeit, also Wissen und Gewissen in Einem, was ihn nicht blos

zu seinen kritischen Arbeiten — zur Herstellung der möglichst sicheren, authentischen Lesarten im griechischen Texte des Neuen Testaments —, sondern auch zu seiner Apokalypitik führte. Er nämlich sah in der Bibel nicht blos, wie die alte Dogmatik durchschnittlich gethan hatte, eine Sammlung von Beweisstellen für die kirchlichen Dogmen, auch nicht blos, nach Art des Pietismus vor ihm, eine Sammlung von Texten zu erbaulicher Betrachtung, wobei es eigentlich einerlei ist, ob ein Spruch im 1. Buch Moses oder im Psalter oder im Römerbrief steht, sondern er suchte den Inhalt der Schrift als ein auch der Zeit nach wohlgeordnetes Ganzes, als eine organisch zusammenhängende Reihe göttlicher Offenbarungen, als gottgegebene Darstellung der Ordnung zu begreifen, in welcher das Reich Gottes selber geschichtlich wächst und seiner vollen Verwirklichung entgegenreift; deshalb war ihm, wie Keinem vor ihm, schon die biblische Chronologie ein Gegenstand besonderer Forschung. Und da nun dieses Bibelganze mit der Apokalypse abschließt, die in Bengel's Augen nichts Anderes sein konnte als ein an die Stelle der hier abbrechenden Geschichtsdarstellung tretendes Programm, das Gott für den der apostolischen Zeit noch folgenden Rest der Jahrhunderte festgestellt, so mußte sich seine Aufmerksamkeit der Entzifferung dieses Programms zuwenden. Seine Schüler haben diese Anschauung beibehalten, wenn sie auch manche Resultate deswegen fallen zu lassen genöthigt waren, weil die inzwischen vorwärts gehende Geschichte sie in wesentlichen Punkten nicht bestätigte; sie haben sich aber im Allgemeinen gerade darin als Erben seines Geistes bewiesen, daß sie besonnen genug waren, seinen prophetischen Bau nicht weiter in schwindelnde Höhe hinaufzuführen, sondern, was Bengel gegeben, lieber praktisch zu verwerthen. Einzelne gingen von ihm aus wieder ihre eigenen Wege, indem sie mit der Apokalypitik die Theosophie, mit Bengel den Jakob Böhme verbanden. Beides hat sich seitdem nicht nur unter dem württembergischen Volke lebendig forterhalten, sondern tritt immer auch zeitweise unter den Theologen in mehr oder weniger wissenschaftlichem Gewande wieder in den Vordergrund: einerseits die Erwartung einer nahen Weltkatastrophe und eines darauf folgenden goldenen Zeitalters für Christenthum und Kirche, andererseits der Drang nach einer Grundweisheit, die auf unmittelbarem Schauen des Geistes in den Mittelpunkt aller Dinge beruhen soll und die, wie sie die jenseitigen Dinge erkennt, so auch das Verhältniß des Leiblichen zum Geistigen tiefer und allseitiger auffaßt, wonach alles Leibliche einen geistigen Kern



in sich trägt, umgekehrt aber auch alles Geistige sich verkörpert, daher viel von himmlischer Leiblichkeit gesprochen und in dieser erst die volle Realität der religiösen Begriffe gefunden wird. Man mag über den wissenschaftlichen Werth dieser Richtungen, der chiliastischen und der theosophischen, urtheilen, wie man will; es mag auch unzweifelhaft viel Unhaltbares, das mehr der christlichen Phantasie als einem unter strenger Zucht stehenden wissenschaftlichen Denken seinen Ursprung verdankt, auf diesen Wegen zu Tage kommen: es liegt doch alledem der gleiche, in den evangelischen Grundideen lebende, aber mit dem kirchlich Festgestellten und Hergebrachten nimmer zufriedenzustellende Wissenstrieb zu Grunde, der in die Tiefe bohrt, um selbstständige Erkenntniß zu gewinnen.

---

Einer solchen, durch Bengel und seine Schule verbreiteten theologischen Stimmung gegenüber war es nun freilich ein greller Mißton, als im Jahr 1786 mit dem nachmaligen Prälaten Griesinger der Rationalismus, der bis dahin nur als Contrebande über die Landesgrenzen hatte gelangen können, in der Kirchenbehörde selber Sitz und Stimme gewann. Aber wiederum zeigt sich die nichts Fremdes unbefehen aufnehmende, niemals blindlings sich begeisternde, sondern Alles selbstständig verarbeitende und dadurch sowohl mildernde als vertiefende Art des schwäbischen Geistes, daß Württemberg niemals ein Sitz und Heerd des vulgären Rationalismus geworden ist. Griesinger selbst war kein Fanatiker der Aufklärung; dazu war er ein zu heiterer, zu humaner Mann, ein zu guter Schwabe, in dem noch unverkennbar trotz aller neologischen Elemente altwürttembergische Pietät gegen die Kirche nachwirkte. Wohl gehörte einer jener Fanatiker, Dr. Paulus in Heidelberg, der z. B. die Krankenheilungen des Herrn aus dessen medicinischen Kenntnissen erklärte, seiner Geburt nach unserm Lande an, aber seinen Lehrstuhl fand er anderswo und im eigenen Vaterlande hat auch dieser neumodische Prophet am wenigsten gegolten. Vielmehr hat sich der Rationalismus auf schwäbischem Boden in seine eigene Antithese umgesetzt, nämlich in den Supernaturalismus der Storr'schen Schule, die man die ältere Tübinger Schule nennt. In den Fragen, die den übernatürlichen Ursprung des Christenthums und der Bibel, die Wunder, die Weissagungen betreffen, bekämpfte derselbe den Rationalismus; aber wie dieser Kampf selber schon mit rationellen Mitteln geführt wurde, so zeigte er sich in allem Uebrigen, im ganzen Tone der Glaubens- und Sittenlehre,

als der leibliche Bruder des Rationalismus; ja, während der sächsische Supernaturalismus sich der Form nach immer noch an die kirchliche Dogmatik angeschlossen, waren jene Schwaben zwar biblische, aber nicht kirchliche Theologen. Und doch haben sie den Glaubenssinn der Kirche, wenn nicht im Wort und System, desto mehr im Herzen getragen; darum konnten aus dieser Schule Männer hervorgehen wie C. A. Dann in Stuttgart, Steudel und Schmid in Tübingen; darum hat auch Jahrzehnte lang diese Tübinger Schule als der einzige Hort einer noch gläubigen Theologie in Ehren gestanden. Alles dieses hatte die wichtige Folge, daß auch in der nächsten Periode, als man überall des Rationalismus überdrüssig wurde, es in Württemberg keines gewaltsamen Umschwunges, keines salto mortale bedurfte; wir haben auch darin unsere Stetigkeit bewahrt und sind nicht von einem Extrem ins andere gefallen, wie es Länder gegeben hat, in welchen ein crasser Rationalismus über Nacht einer sehr exklusiven Kirchlichkeit Platz machte. Einmal noch hat sich jenes rationalistische Element stark geregt, als der erwachte kirchlichere Sinn auf Herstellung des echten evangelischen Kirchenliedes und Kirchengebetes hindrängte; da waren es eben auch jene alten Supernaturalisten, die sich gegen die vermeinte Neuerung sträubten. Aber der richtige Weg der Verständigung ist gefunden worden und so sind uns Vorgänge von der Art erspart geblieben, dergleichen noch neuerlich in Bezug auf Liturgie, Gesangbuch und Katechismus aus Baden, aus der Pfalz, aus Hannover berichtet wurden.

---

Hier lassen Sie mich vorerst ein Punctum setzen, um aus dem Bisherigen ein kurzes Resultat zu ziehen. Ich glaube, es wird folgendermaßen lauten müssen.

1. Einen schöpferischen Geist im Gebiete der Theologie, wie es im Alterthume die großen Kirchenväter des Morgen- und Abendlandes, im sechzehnten Jahrhundert Luther und Calvin waren, hat Württemberg nicht hervorgebracht. Das scheint befremdlich, da wir doch in die Weltausstellung großer Männer Philosophen, Dichter, Astronomen ersten Ranges gesendet haben. Allein schöpferische Geister, geniale Urheber einer neuen Ideenwelt wachsen auf dem religiösen und religionswissenschaftlichen Gebiete — man darf wohl sagen: zum Glück! — seltener als auf irgend einem anderen; diese Aloe blüht weit nicht einmal alle hundert Jahre. Dagegen hat immer, was irgend von Bedeutung am Horizont des theologischen Denkens erschien,

unter den schwäbischen Magistern und Doctoren gezündet, aber niemals so, daß man sich deshalb echauffirt oder blindlings einem Vorgänger noch so berühmten Namens nachtritt; man sieht Alles erst kritisch an und verarbeitet, was sich Congeniales findet, nach eigener Weise. Und weil diese allem Extremen, Gewaltthamen und Gemachten gram ist, weil Jeder sich gern giebt, wie er ist, und jeden Anderen, wie er ist, gewähren läßt, so erzeugt sich hieraus einerseits jene Stetigkeit, die keine plötzlichen Metamorphosen zuläßt, andererseits jene Abneigung gegen theologisches Parteinwesen, da man in Coterien einander feindselig gegenüberstände. Daß Männer von sehr verschiedenen theologischen Standpuncten in Freundschaft zusammen leben, hat Manchen in der Ferne schon befremdet, — uns kommt das ganz natürlich vor.

2. Im Allgemeinen wird immer wieder der gute Wille sichtbar, treu an der evangelischen Heilslehre, wie die lutherische Kirche sie bekennet, nach ihrem inneren Wesen festzuhalten. Aber eben weil wir uns dieses guten Willens ebenso bewußt sind, wie wir selbstständig zu denken und Kritik zu üben das Bedürfniß haben, so legen wir auf die Formen der Kirchlichkeit in Doctrin und Leben wenig, ja ohne Zweifel allzu wenig Werth, was nicht verfehlen kann, auf den Fremden oft den Eindruck einer gewissen Schlaffheit, des echt-schwäbischen Sich-gehen-lassens zu machen. In diesem Puncte haben wir noch zu lernen, und wenn die Zeichen nicht trügen, so ist auch die Bereitwilligkeit zu lernen bei nicht Wenigen vorhanden. Aber wenn wir uns darin auch eines Fehlers schuldig bekennen, so wollen wir nicht vergessen, daß Mancher, der vielleicht in seinen dogmatischen Ansichten dies und jenes Absonderliche hegt und von Kirche und kirchlichem Leben mehr kritisch als devot zu sprechen liebt, dennoch durch kernhafte Predigt und Katechese der Kirche, d. h. der Erbauung suchenden Gemeinde, die besten und treuesten Dienste leistet und daß wir keine Ursache haben, solche Territorien zu beneiden, wo in Hörsälen und auf Pastoralconferenzen zwar Kirche, Bekenntniß, Amt das dritte Wort sind, — aber die Kirchen leer stehen.

Wenn nun aber auch das bisher Gesagte seine Richtigkeit hat bis an den Punct, an welchem wir Halt machten, so scheint Alles, zumal die gerühmte Stetigkeit des Fortganges, mit einem Male zu verschwinden unter den Erscheinungen, die die letzten dreißig Jahre gebracht haben. Als das Leben Jesu in einen Mythos verwandelt,

als der Canon aufgestellt wurde, je mehr eine neutestamentliche Stelle zur Verherrlichung des Herrn diene, um so gewisser sei sie unhistorisch: da war von jener Scheu vor Extremen, von jener, wenn auch mehr innerlichen, Pietät gegen die Kirche nichts mehr zu sehen. In der That, es war ein Sturm, von dem das Schiff in allen Ribben erzitterte. Allein wir sehen jetzt schon mit Ruhe darauf zurück, und es wäre nicht allzu schwer, den Beweis zu führen, daß auch nach jenem Stöße der richtige Kurs wieder gefunden und fortgesetzt wurde, und das nicht ohne daß auch aus jener Zeit etwas gelernt worden wäre. Ich könnte auch dafür Belege beibringen, daß Männer, deren kritische Thätigkeit für die Kirche verderblich schien, doch daneben ein warmes Interesse für das Wohl derselben in mehr als einer Beziehung in sich getragen und bethätigt haben. Allein ich darf den geschichtlichen Faden von da aus, wo ich ihn abgebrochen, nicht weiter aufnehmen und fortspinnen, weil es mir nicht geziemt, mich hier über Theologen auszusprechen, zu deren Füßen ich als dankbarer Schüler selbst noch gesessen und mit denen zusammen ich im Frieden gearbeitet habe. Statt dessen sei es mir erlaubt, noch einige allgemeinere Bemerkungen anzufügen, die, wenn nicht direct und unmittelbar, doch mittelbar dazu dienen werden, mein Thema zu erschöpfen.

Die Theologie ist Wissenschaft; sie soll das sein und sie will es sein. Von einer Wissenschaft aber hat die Vorzeit einen anderen Begriff gehabt als wir. Melancthon z. B. hatte noch keine Ahnung davon, daß man Physik, Naturgeschichte, Astronomie auf anderem Wege studiren könne, als indem man nachschlage und erkläre, was Aristoteles oder Plinius gesagt haben; dem Copernikus nahm er es schwer übel, daß dieser sich erkühnt hatte, auf eigene Beobachtung und Berechnung hin ein ganz anderes System aufzustellen, als die Alten. Man sieht: selbst die Humanisten, diese freien Geister des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, stehen noch unter der Macht des Autoritätsbegriffs; nur war ihre Autorität nicht die Kirche, sondern die Weisheit der griechischen und römischen Classiker. Ein Wissen dieser Art, so umfassend es sein mag, nennen wir nicht Wissenschaft, sondern Gelehrsamkeit. Die Wissenschaft gründet nach jetziger Auffassung alles Wissen auf eigenes, selbstständiges Erforschen, und selbst wo sie sich auf fremde Aussagen nothgedrungen stützen muß, wie z. B. die Geschichtsforschung, die einem alten Chronisten folgt, muß sie sich doch erst genau von der Glaubwürdigkeit des Zeugen oder der Urkunde Rechenschaft geben, läßt sich also selbst in diesem



Falle nicht durch eine bloße Autorität bestimmen. Demgemäß kann auch keine Wissenschaft ein Resultat, das bei ihren Untersuchungen herauskommen soll, zum Voraus sich gebieten lassen; sie liefert durchaus kein Fabricat auf Bestellung; sie muß also durchaus voraussetzungslos an ihre Arbeit gehen. Nun fragt es sich: kann auch die Theologie sich anheischig machen, diese Bedingung zu erfüllen? Wenn der Naturforscher eine seither gangbare Meinung, etwa die übliche Erklärung eines Phänomens, als falsch erkennt, so wirft er sie ohne Bedenken über Bord und es kräht kein Hahn danach; mit einem gestürzten Irrthum hat Niemand Mitleid. Darf aber die Theologie sich ebenso gleichgültig gegen das Resultat verhalten, das z. B. eine neue Untersuchung der historischen Glaubwürdigkeit eines biblischen Buches liefern wird? Ein Evangelist ist doch etwas Anderes als ein Petrefact; wäre das Ergebnis ein solches, das die Worte und Thaten des Erlösers zu Erzeugnissen späterer christlicher Sagedichtung machte, so wäre damit nicht etwa nur eine Meinung älterer Zeit beseitigt, sondern es würde der Gemeinde Christi auf Erden ihr Theuerstes genommen, was Tausenden zum einzigen und höchsten Trost im Leben und Sterben geworden ist und heute noch ist. Die Wissenschaft würde zur Räuberin dessen, was der gesammten Kirche heilig ist. Oder hätte sie etwa einen Ersatz dafür zu bieten? Die abstracten Ideen, die man dafür anpreist, können abstracten Köpfen genügen, dem frommen Menschenherzen nie; was an die Stelle des Evangeliums treten soll, wird niemals Religion eines Volkes, auch nicht des gebildetsten, werden können. Und nicht einmal der Zweck der Aufklärung wäre damit erreicht; denn wenn der Acker des Glaubens verheert ist, so geht dicht hinter den Fußtritten der Verwüster nicht etwa eine höhere Bildung, sondern als üppiges Unkraut die Barbarei auf; wo der Glaube vernichtet wird, da wartet ein desto roherer Aberglaube schon vor der Thür; wird das Glaubensbedürfnis nicht auf dem normalen, naturgemäßen Wege befriedigt, so befriedigt es sich unausbleiblich auf nächtlichen, unheimlichen Wegen; man glaubt nicht mehr an Gott und Christus und ein ewiges Leben, dafür aber glaubt man an Gespenster und Hexen. — So ist die Theologie in der That in eine böse Alternative gebracht, von deren beengender Schwierigkeit Viele, die so schnell urtheilen und so leicht mit ihren Ueberzeugungen ins Reine kommen, gar keine Ahnung haben. Will die Theologie Wissenschaft sein, so muß sie jede Voraussetzung ablehnen; thut sie aber das, so riskirt sie, ihr Object selbst zu ver-

nichten und dem christlichen Volk, dem frommen Gemüth alle Idealität zu rauben, an der es seinen Halt in der Noth des Lebens fand: was soll sie thun? Selbst wenn sie aus Scheu vor diesen möglichen Folgen sich dazu bequeme, auf ihre wissenschaftliche Freiheit zu Gunsten der Kirche zu verzichten, wäre nicht viel geholfen; denn damit würde sie sich aller übrigen Bildung gegenüber isoliren, würde mit den übrigen Wissenschaften immer weniger Verkehr pflegen können und so, in Ermangelung des kritischen Salzes allmählich versteinert, am Ende allen Einfluß auf das Leben und allen Werth für dasselbe einbüßen. — Allein wir glauben, die Alternative ist keine unlösbare, und vielleicht ist gerade jene Anlage des schwäbischen Stammesgeistes dazu nicht unfähig, den richtigen Weg zur Lösung zu finden. Nennt man uns deshalb Vermittelungstheologen, — wohl! in dem Sinne, in welchem unsere Väter nach Art und Bedürfniß ihrer Zeit es waren, schämen wir uns nicht, auch jetzt dieß zu sein.

Denn erstens: die Theologie, die sich selbst versteht, ist in der That dazu bereit und aufrichtig gewillt, voraussetzungslos an ihre Arbeit zu gehen. Es ist durchaus nicht schon Unglaube, wenn Jemand erklärt: „Ich will es den Aposteln herzlich gern glauben, daß Christus vom Tod erstanden ist, sobald ich mich erst wissenschaftlich davon überzeugt habe, daß die, die Solches berichten, wirklich Apostel, wirklich Augenzeugen sind; ich will herzlich gern glauben, was Jesus von sich, von seinem Einssein mit Gott sagt, aber ich muß mir erst wissenschaftlich davon Rechenschaft geben, daß wirklich er selbst das gesprochen hat, daß solche Worte ihm nicht erst nachträglich von Andern in den Mund gelegt sind.“ Das sind historische Fragen, in die zunächst weder Gemüth noch Gewissen etwas dreinzureden hat, sondern die, wie jede ähnliche, auf dem Wege historischer Untersuchung sich erlebigen müssen. Wer freilich naiv genug ist, um zu bekennen, was uns als Geständniß eines kurheffischen Professors erzählt wird: „es sei ihm von je her aller Zweifel unaussprechlich widerlich gewesen“, der mag sich immerhin großer Gläubigkeit rühmen, aber mit allem Wissen ist er kein Mann der Wissenschaft. Mit jener Voraussetzungslosigkeit machen wir aber ganzen und vollen Ernst. Das thun diejenigen nicht, die von dem Grundsatz ausgehen, was aus den sogenannten Naturgesetzen nicht erklärt werden könne, das sei, mag es berichten, wer da will, unter allen Umständen als Thatsache nicht anzuerkennen. Das ist eine Voraussetzung, mit welcher man den Richterspruch thut, bevor man untersucht hat. Die ganze Bibel, das

ganze Christenthum, ja im Grund alle und jede Religion beruht darauf, daß über dem, was wir Naturgesetze nennen, über dem uns umgebenden Complex von Ursachen und Wirkungen, eine höhere Existenz, über allem Endlichen ein Unendliches besteht, ein lebendiger Gott, der nicht in ewigem Kreislauf nur die Weltmaschine sich drehen und den Stoffwechsel sich vollziehen läßt, sondern der nach einer höheren Ordnung, die die Schrift das Reich Gottes nennt und wozu sich die ganze uns sichtbare Welt nur wie ein untergeordnetes Lebensgebiet verhält, auch ein Neues schafft, je nachdem es die Entwicklung und Vollendung jenes Gottesreiches, also ein Naturgesetz höherer Art, erfordert. Wer sich nicht entschließen kann, auf diesen Standpunct sich stellen zu lassen, worauf ihn das Christenthum stellt, der ist nur dann consequent, wenn er allen Geist, alle Freiheit leugnet und der Naturgewalt Alles unterwirft, d. h. wenn er sich zum Materialismus bekennt; denn der Geist als Geist ist selbst ein Wunder und jeder freie Entschluß, durch den unser Wille in die Welt eingreift, ist eine Durchbrechung des starren Naturgesetzes, nicht mehr und nicht weniger als was die Schrift von den Wundern des Erlösers berichtet. — Es ist nicht wissenschaftlich, zu schließen: was nach unserem Wissen von Ursachen und Wirkungen nicht möglich ist, das ist auch niemals wirklich gewesen; wir schließen vielmehr: was geschichtlich als wirklich bezeugt ist, das muß auch möglich sein, und Aufgabe der Wissenschaft ist es sofort, wie sie jene Wirklichkeit nachgewiesen, so auch diese Möglichkeit aus höheren Gesichtspuncten zu begreifen. Ist aber jene falsche naturalistische Voraussetzung wie jede andere abgeschnitten, dann darf auch der positivste Glaube ohne Sorge die Wissenschaft ihre Arbeit vollziehen lassen. Er wird zwar, wie es schon seither gewesen ist, da und dort auf etwas verzichten müssen, was ihm seither zum Ganzen des Christenthums gehört hatte; es kann sich z. B. herausstellen, daß eine Bibelstelle in den ältesten und zuverlässigsten Urkunden des Neuen Testaments sich nicht findet, also entschieden unecht ist, oder daß ihr ein ganz anderer Sinn inwohnt, als den die übliche Erklärung seitdem darin gefunden. Aber weder dem Glauben noch der Kirche ist mit Unwahrheit, mit bewußtem Festhalten eines Irrthums gedient; nur Wahrheit ist das Element des Christenthums, und ihr uns unbedingt zu beugen, lehrt uns das christliche Gewissen. Allein es ist auch Glaube, sich dessen gewiß zu halten, daß die von der Wissenschaft zu erforschende Wahrheit und das, was der Glaube sich als Wahrheit angeeignet hat, schließlich Eins

und dasselbe sein muß; es ist auch Glaube, daß der Geist Gottes ebenso in der christlichen Wissenschaft wie im christlichen Glauben und Leben wirkt; deswegen sieht der Glaube dem Arbeiten der Wissenschaft nicht ängstlich, nicht mißtrauisch noch mürrisch, sondern freudigen Auges zu.

Doch nicht bloß das Zusehen ist seine Sache; die Wissenschaft und der Glaube stehen sich noch näher. Das Christenthum, dessen wissenschaftliche Erkenntniß der Theologie obliegt, ist nicht eine bloß historische Thatsache; es ist fortwährend ein Leben, in jedem Christen aus jenem sittlichen Proceß hervorgegangen, den die Schrift eine neue Geburt nennt, ein Leben, das sich seiner Existenz, seines göttlichen Ursprungs, seiner Beziehung zum lebendigen Gott, seines ewigen Bestandes und Gehaltes gerade so unmittelbar bewußt ist, wie wir alle uns unserer leiblichen und geistigen Existenz bewußt sind. Wer nun dies Leben wissenschaftlich erkennen will, der muß es nothwendig schon in sich selber haben. Das ist allerdings eine große, bedeutungsvolle Voraussetzung, aber wiederum keine andere, als die jede Wissenschaft ohne Unterschied fordern muß, nämlich: daß man überhaupt das richtige Object der Untersuchung vor sich habe und daß man die richtigen Mittel der Erkenntniß anwende. Der Botaniker nimmt das Mikroskop, der Astronom das Teleskop, denn mit diesen Instrumenten allein sind sie im Stande, ihr Object zur Betrachtung aufzufinden und festzuhalten. Das Christenthum ist weder durchs Mikroskop noch durchs Teleskop zu erkennen; wer es nicht in sich hat, dem fehlt jedes Urtheil darüber, wie der, der kein Gewissen in sich hätte, es niemals zu einer Moral als Wissenschaft brächte. So liegt das Object der Theologie nach dieser Seite allerdings im Subject, in uns selbst, aber es wird durch die Gemeinsamkeit, d. h. im Glauben und Leben der Kirche, wieder ein Objectives, und wie sich das Kirchliche immer wieder am christlichen Leben des Einzelnen erfrischen und erneuern muß, so umgekehrt stärkt und läutert sich der Einzelne am Ganzen, an der Gemeinschaft, deren Bekenntniß und Ordnung darum stets auch für das wissenschaftliche Erkennen christlicher Wahrheit als Object und Hülfsmittel dient.

Hieraus folgt aber auch, daß für eine gesunde Theologie, und zwar gerade für ihren wissenschaftlichen Werth, unendlich viel davon abhängt, daß ihre Jünger dem Christenthum selbst nicht ferne stehen, sondern seinen Inhalt bereits als persönliches Eigenthum in sich tragen, daß sie erst Christen sind, ehe sie Theologen werden. Will daher



— und hiermit lassen Sie mich schließen! — unser Volk seine Söhne in Schule und Haus auch ferner christlich erziehen, wie, ich darf es wohl sagen, unsere Väter uns erzogen haben, dann werden auch künftig unsere Theologen den guten Namen unserer Vorfahren sich erhalten, sie werden auch als Theologen sein, was sie als gute Württemberger sein sollen: „furchtlos und treu“, furchtlos als Männer der Wissenschaft, — treu als Söhne der Kirche!

### Philemon von Laodizea.

Von

Dr. J. C. M. Laurent in Neuen-Dettelsau.

Dnesimos war zu Colossä in Phrygien geboren; das steht fest, denn es heißt Col. 4, 9: *ὅν Ὁρσίμω — ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν*. Ist aber daraus nun mit Nothwendigkeit zu schließen, daß auch der Besitzer und Herr des Dnesimos, Philemon, gleichfalls zu Colossä geboren oder dort ansässig war? Man nimmt das allgemein so an, als Nothbehelf, aber ohne Noth. Ohne Noth, weil diese Annahme eine irrthümliche ist. Denn Dnesimos war ein entlaufener Leibeigener, ein fugitivus, und als solcher dem Criminalrecht Roms verfallen. Ich glaube, man pflegt sich die Verhältnisse, in denen er sich bewegte, die Pflichten, die ihn an seinen Herrn banden, nicht bestimmt genug zu veranschaulichen, weil man seine Schuld auf eine gar sentimentale Weise so gut wie ignorirt. Damit, daß beide, Philemon und Dnesimos, Christen waren, hörte doch das Rechtsverhältniß zwischen ihnen nicht auf! Ja, mußte es nicht vom schuldigen Theile nur noch um so mehr betont werden? Und wie ist es nun vorstellbar, daß Dnesimos in der Stadt, in welche er als entlaufener Sklave wieder eingebracht wird, in der Gemeinde, der sein Herr angehört, zuerst allen Brüdern als „mein treuer und geliebter Bruder“ förmlich zugeführt und hernach in derselben Stadt und Gemeinde an demselben Tage seinem Dienstherrn als reuiger Züchtling fürbittend überwiesen wird? Solche Gegensätze sind dramatisch, theatralisch, aber das wirkliche Leben erträgt sie nicht. Und dazu kommt: Wenn Philemon, der nach dem Schreiben St. Pauli an ihn eine Gemeinde in seinem Hause

sah, also ein Besitzer und angesehenes Gemeindemitglied war, in Colossä lebte, wie war es doch möglich, daß er, auf den für den Schützling des Apostels so viel ankam, im Colosserbriefe gar nicht genannt wird, während doch Cap. 4 mehrere Namen vorkommen? Dachte man Col. 4, 15 — 17 der Laodikeier Nymphas und Archippos, wie viel mehr hätte man des Colosser's Philemon gedacht!

Ich stimme also darin Wieseler <sup>1)</sup> völlig bei, daß der Herr des Onesimos zu Colossä nicht gewohnt haben kann. Aber wo hat er denn gewohnt? Auch wenn man diese Frage nicht beantworten könnte, wäre man darum nicht verpflichtet, Philemon zu einem Colosser zu machen. Aber man kann sie beantworten. Philemon wohnte zu Laodikeia. Schon die apostolischen Constitutionen kennen 7, 46, wie Wieseler anführt, einen Archippos, Bischof von Laodikeia, und das ist ersichtlich der, von dem es Col. 4, 17 heißt: εἶπατε Ἀρχίππῳ βλῆτε κτλ! Denn demselben sehen wir zu Anfang des Philemonbriefes (B. 2) als Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν den Apostel den Segensgruß spenden. Daß Col. 4, 17 Archippos als Laodikeier bezeichnet wird, erhellt aus dem Zusammenhange, der seit B. 15 nur Laodikeier vorführt. Danach halte ich es für erwiesen, daß Philemon zu Laodikeia ansässig war, und Wieseler hat also Recht, wenn er behauptet, der Geburtsort des Slaven beweise nichts für den Wohnort des Herrn. Darin hat er Recht, aber auch darin, daß der Brief an den Philemon der Col. 4, 16 erwähnte Laodikeierbrief sei, der Brief, den die Colosser sich kommen lassen und lesen sollen? Darin hat Wieseler entschieden Unrecht. Das kleine Handbillet an den Philemon war in den Augen des Apostels gewiß viel zu unbedeutend, als daß er darüber noch ein Wort verloren, viel weniger es zum Gegenstande einer ausdrücklichen Weisung gemacht hätte, daß man sich's besonders solle holen lassen. Es war ein reines Privatschreiben, in einer Privatangelegenheit erlassen, welches nur darum auch der kleinen Gemeinde, die sich in Philemon's Hause versammelte, mit vorgelegt wurde, weil die Brüder und die Schwestern in Christo nächst der Frau des Philemon den engsten Kreis bildeten, der ihn umgab und dem er doch auch selbst die Sache zum Urtheil überwiesen hätte, da er ja hier sonst Richter und Kläger in einer Person und die Sache doch jedenfalls nicht so ganz leere Ceremonie war. Denn das Recht

<sup>1)</sup> Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 452.

war doch verletzt und ohne ernste Mahnung konnte auch dem Neuen nicht Verzeihung zu Theil werden. Außer der bei Philemon sich versammelnden Gemeinde gab es noch eine, die im Hause des Nymphas zusammentam (Col. 4, 15); es waren aber schon mehrere Kirchen entstanden. Also: Wieseler's Ansicht theile ich nicht. Aber was bewog ihn und seine Vorgänger wohl, den kleinen Philemonbrief so zu überschätzen? Antwort: Die Worte: *τὴν ἐκ Λαοδικείας*. Es trieb und treibt das Christenherz das Verlangen, einen Brief, auf welchen St. Paulus selbst soviel Werth legt, daß er das Lesen desselben besonders empfiehlt, zu finden. Dies Verlangen ist vollberechtigt, allein, davon erfüllt, jagten Manche einem Irrlichte nach, während das gastliche Haus, das sie suchten, groß und breit an der Heerstraße lag. Es ist eben der Col. 4, 16 erwähnte Brief an die Laodiceer kein anderer, als der an die Epheser; aber der an die Epheser ist es auch. Der Brief kann auf beiderlei Weise bezeichnet werden. St. Paulus fertigte für Laodicea und Ephesos zusammen nur einen und denselben Brief in einem einzigen Exemplare aus. Darum ließ er statt der Ortsbezeichnung *ἐν Λαοδικείᾳ* oder *ἐν Ἐφέσῳ* eine Lücke, worauf dann an den Orten selbst Abschriften mit Ortsbezeichnungen entstanden, so aber, daß die mit Ephesos bezeichneten die Ueberhand gewannen. Das Alles ist meines Erachtens, auf philologischem Wege bis zur Evidenz zu beweisen.

Im 2. Jahrhundert n. Chr. sagt Tertullian <sup>1)</sup>: Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodiceos. Und derselbe c. Marc. 5, 17: Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodiceos, sed Marcion eidem titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Hier sah Tertullian zweierlei Handschriften, die einen *ἐν Ἐφέσῳ*, die anderen *ἐν Λαοδικείᾳ* datirt, und zwar nach den Worten *τοῖς οὖσιν* Eph. 1, 1, nicht auf der Außenseite, auf dem Titel, wie Meyer meint; denn das praescriptam weist auf die gewöhnliche Adresse hin, welche St. Paulus seinen Briefen immer vorausschickt. Daß hier nicht an titulus in speciellem Sinne zu denken ist, beweist schon das interpolare, welches Marcion beigemessen wird. Im 4. Jahrhundert n. Chr. sagt Basileios der Große <sup>2)</sup>: *τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων, ὡς γνησίως ἠνωμένοις*

<sup>1)</sup> Nach Meyer c. Marc. 5. 11.

<sup>2)</sup> Nach Meyer contra Eunom. 2, 19 (Opp. ed. Garn. I, 254).

τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπών. τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγραφῶν εὐρήκαμεν.

Vasileios las also in den jüngeren Handschriften seiner Zeit: ἐν Ἐφέσῳ, in den älteren aber τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ohne Ortsbezeichnung. Das Letztere hat auch der Cod. Sin. und der Vaticanus hatte es, ist aber an dieser Stelle von späterer Hand ergänzt.

Man kannte also in ältester Zeit drei Lesarten: 1) τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Λαοδικείᾳ, 2) τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ und 3) τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς<sup>1)</sup>. Von diesen ist die schwerste der philologischen Regel nach wo möglich zu wählen. Aber giebt sie auch Sinn? Schwerlich. Denn sehen wir zunächst Vasileios' Worte: Den Ephesiern schreibend, als Solchen, welche durch Erkenntniß dem Seienden wahrhaft vereint seien, bezeichnet er sie selbst als auf eigenthümliche Weise Seiende, indem er sagt: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Wer St. Pauli Weise kennt, wird zugeben, daß er so stelzfüßige metaphysische Reden am wenigsten in der Adresse führen kann. In solcher Sprache konnte kein Kreisbrief an die Gemeinden sich bewegen. Und doch ist Vasileios' Erklärung noch die genießbarste, alle anderen verdienen kaum des Erwähnens. Denn Credner's Uebersetzung: „Den Heiligen, den seienden in der That auch Gläubige“, bringt gleich von vornherein einen Mißton der Rüge in den Brief, einen Seitenhieb — er soll auf die Pauliner gehen —, der unerträglich ist. Schneckenburger's Uebersetzung: „Den Heiligen, welche es in der That sind“, ergäbe denselben Mißton. Und — was die Hauptsache ist — die Ortsadresse, welche in gar keinem paulinischen Gemeindebriefe, man sehe an, welchen man will, fehlt, geht durch alle diese gezwungenen und gekünstelten Deutungen verloren.

Ja, aber wenn St. Paulus, wie Meyer und die meisten heutigen Exegeten urtheilen, ἐν Ἐφέσῳ, schrieb, wie entstand denn die wohlbeglaubigte Lesart τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς? Auch der nachlässigste Schreiber läßt doch nicht gleich zu Anfang die Hauptsache weg! Meyer antwortet, diese Weglassung sei eine historisch-kritische Maßnahme.

<sup>1)</sup> Jetzt ist keine Handschrift mehr mit der Lesart ἐν Λαοδικείᾳ vorhanden, aber Tertullian sah ja deren.



Aus dem Inhalte des Briefes habe man nämlich schon frühzeitig geschlossen, er sei an Solche gerichtet, welche dem Apostel noch persönlich unbekannt und noch Anfänger im Christenthume waren, und dies habe zu der Ansicht geführt, daß die Epheser die Empfänger nicht gewesen seien, und somit zur Tilgung von ἐν Ἐφέσῳ. Solchen kritischen und überfeinen Operationen entspricht erstens der Geist jener Zeiten nicht; viel eher könnten Laodizeer das ἐν Ἐφέσῳ wie Epheser das ἐν Λαοδικείᾳ getilgt, müßten dann aber dafür ihren Ort gesetzt haben. Und zweitens stößt ja Meyer selbst seine Hypothese um, wenn er ἐν Ἐφέσῳ für die allein echte Lesart erklärt, also dadurch das Tilgen derselben zu einem Irrthume stempelt! Das dunkle, ja unerträgliche τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ist also mit Meyer's Hypothese nicht erklärt. Wenigstens darf ich getrost das Urtheil der Philologen anrufen, ob sich nicht viel einfacher und natürlicher die Sache durch meine Hypothese erkläre, so nämlich, daß man annimmt, der Apostel habe in seinem Briefe für die Ortsbezeichnung ἐν Ἐφέσῳ oder ἐν Λαοδικείᾳ einen Raum gelassen. Dem Einwurfe Meyer's, warum er denn nicht auch noch ἐν hingesezt habe, da das ja stehend sei, erwidere ich: daß das keineswegs stehend ist; denn, wenn er gleich an die Römer, an die Corinthier, an die Philipper und an die Colosser je mit ἐν Ῥώμῃ (Röm. 1, 7), ἐν Κορίνθῳ (1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1), ἐν Φιλίπποις (Phil. 1, 1) und ἐν Κολοσσαῖς (Col. 1, 1) schreibt, so schreibt er doch nach Thessalonich τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων, konnte also Formen wie Λαοδικέων, Ἐφεσίων, Κολοσσαέων und etwa Θνατειρηῶν, Φιλαδελφέων ebensowohl anwenden wie die Ortsnamen selbst.

Usher hat zuerst vermuthet, der Epheserbrief sei ein Kreis-schreiben <sup>1)</sup> gewesen. Aber für wie viel Gemeinden war er bestimmt? Drei sind, meine ich, wenn man überhaupt dieser Ansicht huldigt, sicher: Laodizea, Ephesos, Colossä. Aber die Art des Briefes eignet sich seinem ganzen Inhalte nach namentlich auch für junge Gemeinden. Es können also zehn Gemeinden und mehr rings um Ephesos mit dem Briefe beschiedt sein. Sollte nun St. Paulus dreizehn Copien gefertigt haben? Damit geräth man weit ab von der Lage und den Zeiten des gefangenen Apostels zu Cäsarea hinein in ein

1) Daß der Inhalt diese Annahme verstatte, werden außer Thiersch und Guericke alle die von Meyer selbst vorgeführten Theologen vertreten. Nur so viel bemerke ich: den aller individuellen Beziehungen baren Inhalt des Epheserbriefes wird man nicht leugnen können.

modernes Bureau. St. Paulus fertigte den Brief, wie er es zu thun gewohnt war, selbst aus, d. h. den Brief dictirte er, den Schluß, B. 21—24, schrieb er mit eigener Hand hinzu. Da sieht es ihm denn in der That nicht ähnlich, daß er zwei-, drei-, ja zehnmal so eigenhändig seine Unterfertigung hergeschrieben haben sollte. Und hätte er mehr als ein Exemplar geschrieben, wie kann er denn den Coloffern, statt der Aufforderung, sie sollten sich ein Exemplar von Laodizea kommen lassen, nicht gleich eins von Tychikos übergeben lassen? Warum läßt er ihnen vorerst den Auszug — denn das ist gewissermaßen mit individuellen Zusätzen <sup>1)</sup> der Colofferbrieft vom Epheserbrieft — zukommen und sie danach erst das ausführliche Schreiben sich selbst besorgen? Mehrere Copien des Briefes also gab es nicht, sondern das eine Original, von St. Pauli eigener Hand unterfertigt, sahen alle theilhaftigen Gemeinden. Jede derselben aber nahm sich vor dem Weitersenden eine Abschrift und die Hauptschrift verblieb dann am Hauptorte Ephesos. Daß danach dreierlei Arten von Handschriften entstanden: 1) deren ohne Ort, 2) deren nach Ephesos, 3) deren nach Laodizea datirt <sup>2)</sup>, ergiebt sich nun ebenso von selbst, als daß die mit der Ortslücke alsbald mißverständlich ohne Rücke und ohne Ortsbezeichnung weiter fortgepflanzt wurden.

Ich behaupte also 1) mit Wieseler, daß der Brief an Philemon nach Laodizea bestimmt, nicht aber, daß er der Col. 4, 16 erwähnte Brief an die Laodizeer war; ich behaupte 2) mit Usher, daß der Epheserbrieft auch, und zuerst, nach Laodizea adressirt, nicht aber, daß er in mehreren Exemplaren ausgefertigt war.

---

1) So kam es denn auch, daß die Coloffen zur selben Zeit zwei Briefe vom Apostel bekamen, zuerst den mehr, so zu sagen, persönlichen, dann den allgemeinen, encyclischen.

2) Diese sind jetzt nicht mehr vorhanden, weil die Laodizeer, von Markion wieder ausgebracht oder vertreten, eben darum als ketzerisch getilgt wurden.

## Anzeige neuer Schriften.

### Biblische Theologie.

The historic character of the Pentateuch vindicated. A reply to part I of Bp. Colenso's „critical examination” by a layman of the church of England. Third edition. London, William Skeffington, 1863.

The mosaic origin of the Pentateuch considered in connection with parts II and III of Bp. Colenso's „critical examination” by a layman of the church of England. London, William Skeffington, 1864.

Die Kritik des Pentateuchs scheint in England den umgekehrten Weg einzuschlagen wie in Deutschland. Während man hier besonders die literarische Seite ins Auge faßte und die Untersuchung über den Werth und die Historicität des Inhalts trotz de Wette's und vorzüglich Bleek's Anregung erst neuerdings (Geiger, Meyer, Graf) tiefere Beachtung findet, richtet sie sich dort seit Colenso's Forschungen vor Allem auf die Geschichtlichkeit des Inhalts und stellt die Autorfrage in die zweite Linie, analog mit der Darstellung des schnell berühmt gewordenen Bischofs. Daß die Wechselwirkung beider Gesichtspunkte viel lebendiger werden muß, dürfte die Mahnung sein, welche an die deutsche Kritik aus jenen lebhaften Controversen ergeht, fraglicher indeß, welch' ein Maas realen Gewinnes wir denselben entnehmen können. Ein besonderes Interesse an jenen Verhandlungen in England ist indeß schon durch jene eigenthümliche Stellung zur Frage geboten. Unter den Gegenschriften heben wir beispielsweise die vorliegenden heraus, da sie sich durch große Gründlichkeit und ein höchst beachtenswerthes Streben nach größter Unbefangenheit sehr vortheilhaft auszeichnen, — Eigenschaften, in welchen ihnen nur etwa die Werke gleicher Richtung von Hoare, Houghton, Greswell zur Seite stehen. — Der allgemeine Geist, aus dem jene beiden Werke eines „Laien der englischen Kirche“ hervorgehen, und der sich in den einleitenden und abschließenden Bemerkungen in großer Klarheit spiegelt, ist nichts weniger als blinde Apologetik oder ein hornirtes Festhalten an geheiligten Vorurtheilen. Colenso erscheint ihm als „ein gewissenhafter Zweifler, der gegen seinen Willen zu den von ihm angenommenen Folgerungen getrieben ist“ (I. introd. p. V). Völlig unparteiische Prüfung, ohne alles Vor-

urtheil, ist ihm Regel. Alle Einwürfe Colenso's berühren nach seiner Meinung nicht den wahren Kern, nicht den inwendigen Geist, nur den äußern Buchstaben. „Wir dürfen Gotte die Wahl der Mittel nicht zudictiren, durch welche er sich offenbart. Es ist a priori kein Grund vorhanden, weshalb er nicht zum Behufel für geistliche Wahrheit die Legende, selbst den Mythos ebenso erwählen konnte wie die Parabel und die Allegorie“ (ibid. p. IX). Die Frage ist einzig, ob Er es wirklich gethan habe. Und da weist er für den Bejahungsfall auf die tiefgehende Aenderung hin, welche ein derartiges Ergebniß in den biblischen Vorstellungen hervorrufen würde — eine Schilderung, welche freilich sehr geeignet ist, die Neigung des Lesers zu Ungunsten des „Examinanden“ zu captiviren. Wie der Verfasser sich nicht frei zeigt von der primitiven Verwechslung zwischen Bibel und Offenbarung und stark dahin neigt, eine quantitative Identität beider vorauszusetzen (freilich ein in England sehr gewöhnlicher und in Deutschland noch lange nicht ganz überwundener Grundirrtum), so geräth er auch mit seiner frühern Warnung in Widerspruch, man solle die Art der Offenbarungsmittel Gott nicht vorschreiben. Der Zweck der Offenbarung sei, das Herz zu bewegen, ja das Leben zu ändern. Hierfür sei die Lehre durch Beispiele von größtem Werthe. Aber unrichtige Erzählungen liefern auch unwirksame Beispiele. Sind jene im Pentateuch enthalten, so verfehlt die Offenbarung beinahe ihren Zweck. Gleichwohl sollen bei der Untersuchung ausschließlich die Grundsätze angewandt werden, die bei jeder historischen Forschung Geltung haben. Am Schlusse der zweiten Schrift finden sich sehr bedeutsame Sätze über die menschliche Seite der heiligen Schrift, welche bei orthodoxen Mitgliedern der anglikanischen Kirche ebenso erfreulich wie gewiß sehr selten sind, stichtlich abgeköthigt durch die eindringende Beschäftigung mit dem Detail der wissenschaftlichen Fragen.

Das erste der oben angezeigten Werke leistet der Wissenschaft ungleich größere Dienste als das zweite. Der Verfasser untersucht eine Reihe einzelner Gedanken, welche von Colenso als besonders schlagend für die Ungeschichtigkeit der pentateuchischen Erzählungen hervorgehoben sind. Zunächst das über die Familie Judah. Unter den „Seelen, welche mit Jakob nach Aegypten gezogen sind,“ werden einige genannt, die fast mit Gewißheit erst in Aegypten selbst geboren sein können. Allein diese Ausdrücke dürfen nicht gepreßt werden (p. 5), da ja Jakob selbst denen zugezählt wird, welche „aus den Lenden Jakob's hervorgingen“. Der Ausdruck bezeichnet den ganzen Körper, ebenso wie „Haus Jakob's“, aber ist nicht im wörtlichen Sinne auf jedes einzelne Glied anwendbar. Der Irrthum liegt also nicht auf Seiten des Schreibers, sondern auf der unsrigen, wenn wir die wirkliche Bedeutung der von ihm gebrauchten Ausdrücke verkennen. Wir zweifeln, ob diese Auskunft genügen wird; jedenfalls sind jene Ausdrücke doch mißverständlich. — Glücklicher ist der Verfasser bei der Frage nach der Vermehrung der Israeliten in Aegypten während der 215 (denn nur soviel nimmt er an) Jahre ihres dortigen Aufenthaltes. Die Zahl 70 zu Grunde zu legen, sei ganz irrig. In sehr detaillirter Weise sammelt er alle Andeutungen über den Personalumfang des „Hauses“ Jakob und kommt zu dem Ergebnisse, daß mindestens 2000 Menschen nach Aegypten zogen. Hierzu sei gekommen die schnelle Vermehrung während der ersten Zeit, das Ueberwiegen der Polygamie und des Concubinats, die zahlreichen Heirathen mit ägyptischen Weibern, —



diese vier Momente lassen völlig das endliche Entstehen einer Volksmenge begreifen, welche 600,000 Erwachsene zählte. Kaum braucht man als fünftes Moment eine sehr bedeutende oder gar eine irgendwie wunderbare Fruchtbarkeit hinzuzunehmen. In England beträgt die Mehrung in zehn Jahren 23 Procent; nehmen wir für Israel nur 25 Procent an, so ist jene Vermehrung vollständig begriffen. — Diese gewiß ächt geschichtliche Anschauung von der patriarchalischen Gliederung des Volkes in Geschlechter und Haushaltungen mit vielen Klienten dient nun dazu, auch manche andere Discrepanzen zu lösen. So die Fragen hinsichtlich der Zählung des Volkes, vor Allem jene Num. 3, 12, wonach jede Familie durchschnittlich 42 Söhne gehabt haben mußte. Das vierte Kapitel behandelt die Erdbodenfragen. Jene patriarchalische Organisation macht es begreiflich, wie Moses dem ganzen Volke Mittheilungen machen konnte. Aber freilich ist jene richtige Einsicht auch in den gewandten Händen des Autors ein Mittel der Harmonistik, dessen Anwendung dem wirklichen Texte gegenüber oft etwas kühn erscheint. Dem Aufbruche selbst nimmt er alle Plögllichkeit; die Beschaffung von Zelten konnte viel leichter vor sich gehen, als Colenso meint; nur in Succoth wohnten die Israeliten in Laubhütten, später nicht. Wahrscheinlich hatten dieselben als Hirtenvolk bisher immer in Zelten gelebt; die Motivirung, daß sie weit weniger Zelte gebraucht hätten, als Colenso meint, ist recht gewandt. Während dieser Enantiophanien durch Pressen einzelner Ausdrücke zu harten Widersprüchen steigert, löst sie unser Verfasser durch geschickte Verwerthung übersehener Momente der Erzählung. Seite 95 ff. stellt er die Sage der Geschichte gegenüber. Im fünften Kapitel löst er die Schwierigkeiten hinsichtlich der Lagerung, wobei neben vielem Richtigen einige kühne Annahmen mit unterlaufen. Das sechste beantwortet die Frage, ob soviel Heerdenvieh „in der Wüste“ genügende Nahrung habe finden können. Zunächst weist er nach, daß Israel nur 14 bis 15 Monate wirklich auf der sinaitischen Halbinsel zugebracht habe; dann trägt er die heutigen Nachrichten über die Hauptstationen zusammen, welche über ihren Wasserreichtum sehr günstig lauten, nachdem er vorher die Größe des Viehstandes ermittelt hat; endlich (S. 129 ff.) macht er auf die fortschreitende Macht der Wüstenbildung aufmerksam. Schon die Fülle der damaligen Bevölkerung fordert einen viel größeren Reichthum bedeutender Däsen als heute. Am schwächsten dürfte die harmonisirende Vermuthung in Kapitel 7 sein, daß unter den „Söhnen Aaron's“ nicht die leiblichen Kinder, sondern alle Erwachsenen in dem ganzen Umfange der priesterlichen Haushaltungen zu verstehen seien. Daß Nichtisraeliten, wenn auch priesterliche Klienten, den Vorrang vor den übrigen Leviten sollten gehabt haben, ist nach allen Indicien schlechterdings unglaublich und widerspricht auch dem gesammten Geiste des Alterthums, das bei dem Priester auf persönliche edle Abstammung großen Werth legte. Im Aufstande der Korachiten hätte jene Bedeutung „der Söhne Aaron's“ sicherlich durchgeschimmert. Das freilich ist gut nachgewiesen, daß man die factische Thätigkeit der Priester nicht genau nach den Bestimmungen des Gesetzes zu messen habe, und dadurch erscheint sie bedeutend geringer, als Colenso annimmt. Kapitel 8 widerlegt die Unwahrscheinlichkeit der Befürchtung, welche Exod. 23, 27 — 30 ausspricht. Kapitel 9 bespricht den midianitischen Krieg, während das letzte (concluding remarks) eine hübsche Zusammenfassung der Ergebnisse giebt, mit einigen Erweiterungen.

Hierdurch hat sich der Verfasser den Weg gebahnt zu den mehr literarischen Untersuchungen des zweiten Werkes, bei welchem indeß die stärkere Neigung zu harmonisiren und der Mangel eines Blickes für schriftstellerische Composition den Erfolg der Forschung stärker beeinträchtigt. Die *critics* erscheinen fast stets mit dem *parenthetischen* Beisatze *rationalists*. Er will zwar nicht der Tradition huldigen, aber noch weniger sich gar zu weit von ihr entfernen. Sein Ergebnis geht dahin, daß von Mose der allergrößte Theil des Pentateuch herrühre. Gleichwohl gesteht er den Unterschied *elohistischer* und *jehovistischer* Erzählungen ein; einige der ersteren sind bald nach der Einwanderung in Aegypten entstanden, alle sind älter als die Eroberung Kanaans; die letzteren rühren aus einer Zeit her, da das Volk mit den Aegyptern noch in engen Beziehungen stand, und fallen gleichfalls wahrscheinlich vor die Eroberung. Die Erzählung des Buches Numeri ward theils am Schlusse des Wüstenaufenthaltes theils nach dem Uebergange über den Jordan geschrieben. Seit ihrer Abfassung haben beide Reihen von Erzählungen Aenderungen erlitten, theils nur in Form von Zusätzen, theils in zwei oder drei Fällen durch Substitution anderer Wendungen (S. 114). Die Theile selbst werden S. 149 ff. genauer specificirt. Sehr ausführlich wird dann die Frage nach dem Verfasser des Deuteronomiums behandelt, leider fast ohne Kenntniß deutscher Arbeiten. Sie wird indeß gleich sehr präjudicirlich gefaßt, indem die Erklärung der Nichtauthentic dem unbekannten Verfasser eine absichtliche Fälschung zuschiebt. Gleichwohl behauptet er die Mosaicität nur für die meisten Reden, weniger für die geschichtlichen Theile, also ähnlich wie Delitzsch und — Hobbes (*Leviathan*, c. 33). Ueberhaupt nimmt er eine Mittelstellung ein zwischen der traditionellen Ansicht und Delitzsch und Davidson. Wie wenig er hier recht zu Hause ist, zeigt seine Meinung von den biblischen Kritikern; diese, wähnt er, machten sich erst eine beliebige Theorie zurecht und modelten nach derselben die *Facta* um. — Im Ganzen machen aber beide Werke einen recht günstigen Eindruck; der Verfasser entwickelt einen bedeutenden Scharfsinn und noch größere Combinationsgabe, ja er sucht sich auch mit besserem Willen als Erfolg von den üblichen Vorurtheilen seiner Kirche loszumachen. Um so höher steigt unsere Anerkennung, wenn wir bedenken, daß der Verfasser ein Laie ist. Und deshalb nimmt es uns nicht Wunder, daß das erste der beiden Werke schnell eine bedeutende Verbreitung gefunden hat. Und wenn wir gestehen, daß sich noch sehr Vieles, was wir nicht andeuteten, gegen dasselbe sagen ließe, so soll dies unsere Anerkennung nicht schmälern.

Greifswald.

L. D.

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Johannes Bleek und Adolf Kamphausen. Zweite Auflage. Berlin, Reimer, 1865. XXIV und 844 S.

Der bedeutende Erfolg dieses trefflichen Werkes, über welches sich Ref. bereits in diesen Jahrb. VII, 574 ff. ausführlicher geäußert hat, hat kaum vier Jahre nach seinem Erscheinen eine zweite Auflage nothwendig gemacht. Die Herausgeber, besonders Prof. K., haben in höchst anerkennenswerther Weise Alles gethan, um das Werk brauchbarer zu machen, ohne indeß den Inhalt zu ändern und das Eigenthum des Autors anzutasten. Nur durch mannigfache,

bekanntlich, bei dem Style des seligen Bleek, leicht zulässige Kürzungen wurde für eine Reihe gebaltvoller Anmerkungen und Zusätze Raum gewonnen, welche das Werk dem heutigen Zustande der Wissenschaft wesentlich nahe bringen und für die das Publicum Herrn Prof. R. verpflichtet sein wird. Derselbe vertheilt auch im Vorworte den von Bleek eingehaltenen Gang der Darstellung als didactisch sehr zweckmäßig, gegenüber der von sehr verschiedenen Seiten geforderten rein geschichtlichen Behandlung. Inwieweit Ref. selbst dieser Forderung beitrifft, hat er früher ausgesprochen und freut sich, einer Billigung seiner Ansicht zu begegnen. Die Methode von Reuß, so gewiß sie ein künstlerisch gerundetes Ganzes schafft, würde doch didactischen Bedenken begegnen, entspräche indeß in ungleich höherem Grade der wissenschaftlichen Idee als eine anders gartete Forderung der Geschichtlichkeit. Diese will, daß im Zusammenhange mit der Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung die historische Nothwendigkeit jedes einzelnen Buches nachgewiesen werde, — ein apriorisches, stark dogmatisirendes Postulat, welches der selige Bleek auf Grund seiner ächt geschichtlichen Auffassung des Kanons entschieden zurückgewiesen haben würde. Sehr dankenswerth ist die vom Prof. R. hinzugefügte Uebersicht aller nennenswerthen Exegeten, die ihrem Zwecke völlig genügt (s. S. 58). Eine bedeutende Erleichterung gewährt auch die Einteilung in Paragraphen und das recht genaue Register, während die Marginalzahlen die Vergleichung mit der ersten Auflage sehr erleichtern. Alle diese umsichtigen und zweckmäßigen Verbesserungen werden dem Werke hoffentlich zu den alten viele neue Freunde erwerben.

Greifswald.

L. D.

Die besondere Bedeutung des Alten Testaments für die religiöse Erkenntniß und das religiöse Leben der christlichen Gemeinde. Vortrag von Vic. (jetzt Dr.) Eduard Riehm, außerord. Prof. d. Theol. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1864. 50 SS.

Daß die streng historische und kritisch wissenschaftliche Auffassung des Alten Testaments den praktischen Gebrauch nichts weniger als unmöglich mache, ist ein Gedanke, der leider heute noch bei Vielen eines Beweises bedarf. In vorzüglichster Weise hat ihn im obigen Vortrage der bekannte treffliche Verfasser geliefert. War er doch, früher selbst Geistlicher, zugleich ächt wissenschaftlicher Forscher, vor Allem hierzu berufen und befähigt! Vollends wenn man weiß, wie weit das ungegründetste Mißtrauen gegen die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments zumal bei Geistlichen positiver Richtung verbreitet ist. Riehm erweist schlagend, daß „die strengste historisch-kritische Betrachtung des Alten Testaments als einer Sammlung von in ganz menschlicher Weise entstandenen Schriften den Glauben an eine thatsächlich vorhandene, auf Christus und sein Reich vorbereitende Offenbarung Gottes im Alten Bunde nicht ausschließe“ und „daß die aus bloßen Menschengedanken gewobene glänzende Hülle, mit welcher man sich selbst und Andern die wahre Beschaffenheit des Alten Testaments verdecken zu müssen glaubt, der Erkenntniß und allgemeineren Anerkennung der großen Bedeutung des N. Test. . . nicht förderlich, sondern hinderlich sei“. Vorzüglich der erste Punkt wird mit schlagenden Beweisen ins Licht gerückt, der zweite, der gewissermaßen die Gegenprobe macht, ist vielleicht des-

halb weniger ausführlich behandelt, weil der Verfasser bei jener Gelegenheit eine pointirte Polemik gegen eingewurzelte traditionelle Vorurtheile nicht zu sehr in den Vordergrund treten lassen wollte. Der Vortrag ist reich an goldnen Worten und durchschlagenden lichtvollen Bemerkungen und darf von keinem gewissenhaften Geistlichen, der jenen Zweifel hegt, aber um richtige Erkenntniß sich ernstlich müht, ungelesen und unerwogen bleiben. Das Schriftchen gehört zu den besten und gelungenen Versuchen, die traurige Kluft zwischen der wissenschaftlichen Ueberzeugung und den vulgären Ansichten eines gut meinenden Klerus zu schließen. Um endlich dem Verfasser eine Probe zu geben, mit welcher aufmerksamen Theilnahme wir dem Gedankengange gefolgt sind, sei nur der Wunsch ausgesprochen, er möchte da, wo er vom richterlichen Feuereifer des heiligen Gottes redet (S. 29), durch eine Zwischenbemerkung dem Mißverständniß gewehrt haben, als ob Alles, was im Alten Testamente vom Zorne und Eifer Gottes steht, in christlicher Dogmatik ohne Weiteres verwerthet werden dürfe. Denn er selbst wird der Ueberzeugung sein, daß im Alten Testamente die wahre tiefe Synthese zwischen der strafenden Gerechtigkeit und der Liebesgnade Jehovahs nur in einzelnen leuchtenden Punkten angebahnt, nicht aber allseitig und vollgültig vollzogen sei, — ein Satz übrigens, den besonders aufmerksame Leser, wie wir willig eingestehen, aus anderen Aeußerungen des Vortrags sich selbst ergänzen können.

Greifswald.

E. D.

Geschichte des alten Bundes von Joh. Heinr. Rurk, der Theol. Doctor u. ord. Prof. zu Dorpat. Erster Band. Dritte, mit einem Atlas vermehrte Auflage. Berlin 1864. IX u. 263 S.

Kein Verwort motivirt die zahlreichen Auslassungen, durch welche sich die vorliegende Auflage von der vor elf Jahren erschienenen unterscheidet; die Vermehrung besteht in dem Atlas und der 1857 erschienenen Schrift über die Ehen der Söhne Gottes. Ausgefallen ist gleich im Anfange der Bericht über die Quellen und Hülfswissenschaften der Geschichte des Alten Bundes sowie über die einschlägige Literatur. Mit einer merkwürdigen Consequenz hat der Verfasser fast alle Angaben der Literatur gestrichen, nicht nur wo sie, wie im Eingange vieler Paragraphen, zusammenstehen, sondern auch im Laufe des Textes selbst. Nur äußerst wenige Citate sind unversehrt geblieben. Daber fehlen auch eine ganze Reihe polemischer Auseinandersetzungen, welche noch die zweite Auflage schwellten. Während diese daher 356 Seiten stark ist, enthält die vorliegende nur 263. Ich glaube, das Publicum wird dem Verfasser keinen Dank zollen, daß er, wenn nicht den Werth, so doch die Brauchbarkeit seines Werkes durch die Beseitigung der meisten Literaturangaben wesentlich geschmälert hat, wenn es gleich manchen polemischen Excurs diesmal gern vermißt. Gut ist, daß manche Paragraphen zusammengezogen sind, wie bei der Darstellung Palästina's unter dem Titel: Physiognomie des heiligen Landes. Bei der längeren Erörterung über den Engel des Herrn hat der Verfasser jetzt den Bericht über seine eigene Ansicht ausgelassen, so daß dieselbe jetzt nur 10 (gegen 15) Seiten enthält. Auch fehlt „der Zusatz zur Begrenzung der Volksgeschichte“, S. 95, ferner der ganze Passus über die kritische Auffassung des Pentateuchs, über die Cherubim



u. s. w. Neuere Literatur ist fast gar nicht benutzt, selbst wo es dringend geboten wäre. Nur an unbedeutenden Punkten gewahren wir Ausführungen, wie über Noah's Opfer, über die sogenannten noachitischen Gebote, über den Fleischgenuß vor der Fluth, über die Stadt Dan in Gen. 14 und sonst. Geändert hat der Verfasser seine Ansichten nur selten; jetzt verwirft er die göttliche Einsetzung des Opfers; auch fand die sinnliche Erscheinung des Regenbogens schon vor der Fluth statt. — Auf den Inhalt können wir hier nicht eingehen, wir müßten sonst die Anzeige zu einer bogenlangen Recension erweitern. Unter seinen zahlreichen Werken giebt dieses wohl das klarste Bild des theologischen Standpunktes, den der Verfasser einnimmt. Wie bekannt, nimmt er unter den Theologen seiner Richtung eine sehr ehrenwerthe Stellung ein. Er ist nie aus Princip Anhänger des Alten, nie Apologet als solcher. Jedes ächt wissenschaftliche Resultat eignet er sichtlich sich gern an, sobald es mit seinen Voraussetzungen sich in Einklang setzen läßt; jeder bessern Einsicht ist er unter dieser Cautele zugänglich; jedem exegetischen Ergebnisse beugt er sich, so schwer sich dasselbe auch mit seinen anderweitigen Ansichten, vertragen sollte. Der Hauptgrundzug seines Werkes liegt in dem Gedanken, daß die heilige Schrift in allen einzelnen Theilen einen strengen „Offenbarungscharakter“ besitze. Demnach besteht sein Geschäft eigentlich nur in historischer, geographischer, hie und da ethnologischer Erläuterung, in geistreicher Reflexion über den gewandt nacherzählten Schriftinhalt, der in jedem einzelnen Theilchen sofort von der Idee des Christenthums beleuchtet und mit derselben in möglichst nahe Verbindung gesetzt wird, in harmonistischer Vereinigung von wirklichen oder scheinbaren Widersprüchen. Von rein religiösen, höchst ehrenwerthen Motiven ausgehend, hat er um seine Füße ein ganzes Netz von dogmatischen Axiomen fest gewickelt, welche jeden Schritt seines regen Erkenntnißtriebes hemmen oder demselben eine falsche Richtung geben. Ob diese Axiome wirklich schlechthin nothwendige Folgerungen aus jenen religiösen Motiven seien, wird nicht untersucht. Sein Schritt ist deshalb noch gebundener als der jenes „Raien der englischen Kirche“. Wir könnten fragen, ob die ganze Disciplin sich als solche halten lasse und nicht in eine Geschichte des Volkes Israels und in eine genetische Darstellung der Religion desselben zu scheiden sei, — ob nicht die Fassung der christlichen Idee theils als Heil, theils als Menschwerdung Gottes dem allgemeineren Begriffe des Reiches Gottes zu weichen habe, wodurch dann jene unaussprechliche Beleuchtung alles Einzelnen (dessen Werth für die Erkenntniß wir bezweifeln, doch hier nicht in Frage stellen wollen) ganz anders sich gestalten würde, — ob denn wirklich die gesammte Geschichte Israels sich zu der Offenbarung wie der Leib zur Seele verhalte. Vielleicht wäre eine Verständigung über die Aufgabe der Wissenschaft, wie er (S. 13 Schluß) sie angiebt, nicht ohne Frucht. Der Hauptfehler liegt wohl in dem unglücklichen Dualismus zwischen den beiden evangelischen Principien, über den der Verfasser noch nicht hinaus ist; sonst würde der Schriftglaube im Einzelnen sein Maß empfangen an der fides justificans. Nun aber gestaltet sich ihm der Glaube an die concrete Thatsächlichkeit des in der Genefis Berichteten zu einer religiösen Pflicht und das einzelne Factum zu einem besondern Glaubensartikel. Daß es Gottes Wille gewesen sein könne, wirkliche menschliche Sage als Moment derjenigen Urkunden zuzulassen, welche von der Offenbarung zeugen, oder gar Berichte von mehr ideeller und symbolischer als concret historischer Wahrheit, — diese Möglichkeit

schließt der Verfasser schlechthin aus, ohne die Verwerfung zu begründen. Mit genauerer Prüfung dieser und ähnlicher Axiome würde das Talent des Verfassers, sein Geist, sein Scharfsinn, seine Gelehrsamkeit sich günstiger und fruchtbringender entfalten.

Greifswald.

L. D.

Bibel und Astronomie nebst Zugaben verwandten Inhalts. Eine Darstellung der biblischen Kosmologie und ihrer Beziehung zu den Naturwissenschaften von Joh. Heinr. Kurz, Dr. der Theol. u. ord. Prof. zu Dorpat. Fünfte verbesserte Auflage. Verlag von Justus Albert Wohlgemuth in Berlin. 1865. XII u. 532 S.

Diese vorliegende neue Auflage des bekannten Buches unterscheidet sich nur wenig von der umgearbeiteten vierten, sie ist 53 Seiten kleiner als diese. Die Aenderungen betreffen meistens längere Anmerkungen, welche jetzt weggefallen sind, so viel Polemisches gegen Hofmann, Keil, Delitzsch. Unter den „Zugaben“ fehlt die über die Lichter des Himmels und die „kurzen Andeutungen zur Entwicklungsgeschichte der irdischen Natur“. Warum der Verfasser nicht das „Nachträgliche zur Vertheidigung und Abwehr“ entweder weggelassen oder ins Buch verarbeitet hat, ist nicht recht ersichtlich, falls er nicht etwa den Laien mit diesen Auseinandersetzungen nicht hat incommodiren wollen. Trotz der weiten Verbreitung des Buches scheint der Inhalt zu wenig gekannt zu sein. Die Harmonistik des Verfassers ist sehr eigenthümlicher Art. Wir begegnen nämlich vielfach sehr wahren, grundlegenden Sätzen. „Bei einer richtigen Auffassung der biblischen Urkunde ist ein Widerspruch [zwischen Naturforschung und Bibelauslegung] gar nicht möglich und zwar darum nicht, weil die Bibel gar nichts offenbart, noch auch offenbaren will über das, was die Naturforschung zu ermitteln vermag, — weil die beiderseitigen Belehrungen nicht auf einander, sondern neben einander fallen und darum nicht einander widersprechen, sondern nur ergänzen können“ (S. 6 f.). Pphysikalisch-irrige Ansichten schädigen durchaus nicht die Offenbarungswahrheit. Die mosaische Schöpfungsgeschichte hat gar keine pphysikalische, sondern blos religiöse Belehrung zum Zwecke. Die heiligen Männer Gottes konnten (in Naturkunde) in den zu ihrer Zeit herrschenden Irrthümern mit befangen sein (S. 8. 9). Die Subjectivität in der Bibel wird lebhaft vertheidigt (S. 17). „Das ist nicht der rechte, die Welt überwindende Glaube, der die Wissenschaft fürchtet“ (S. 16). Die Weissagung der Offenbarungsurkunden hat ihre subjectiven Schranken, bedingt durch die zeitweilige Befähigung und Bildung des schauenden Menschengesistes, ihre objectiven Schranken, gezogen durch die erziehende Weisheit Gottes (S. 48). Schon diese Sätze scheinen die Nothwendigkeit und Erheblichkeit einer wesentlichen Einheit der Naturforschung und Bibel zu zerstören, vollends geschieht dies durch die bekannte prophetische Auffassung des Hexaemeron, welche auch jetzt noch Kurz ernstlich vertheidigt. Diese Fassung (neuerlich von F. W. Schultz mit ziemlicher Consequenz durchgeführt) kommt auf eine „ideale Harmonie“ hinaus, die kaum in einigen Grundzügen das Reale streift. Man sollte doch eingestehen, daß eine wirkliche und strenge Concordanz damit factisch aufgegeben ist. Gleichwohl spricht unser Verfasser in der Ausführung selbst gerade so, als ob nicht nur an der

Schöpfungslehre, nicht nur am idealen Gehalte, sondern an der buchstäblichen Bejahung der Schöpfungsgeschichte die Seligkeit, mindestens die Anerkennung der Schriftwahrheit hänge, z. B. S. 292. Daß dieselbe den ersten Eltern genau geoffenbart sei (ganz nach dem alten intellectualistischen Offenbarungsbegriffe), will er zwar nicht direct behaupten, allein im Wesentlichen kommt er stets darauf hinaus. Ja, die Geschichten in Gen. 1—3 gelten ihm, ganz wie sie sind, als wahre Fundamental-Wahrheiten (S. 53). Die Gestirne sind längst vor dem vierten Tage dagewesen, aber das Licht an den ersten Tagen ist nach Analogie des Nordlichts zu fassen. Vermuthungen, die völlig unbewiesen sind und deren Beweisraft apodictische Emphase ersetzen soll (S. 57), werden später als sichere Prämissen gehandhabt. Dogmatische Motive schließen ihm jeden umbildenden Einfluß der Sage aus (S. 54), der durch irrige Dilemmata beseitigt wird; fortan gilt Alles als pure Geschichte, Alles als Material, aus dem Offenbarungswahrheit und reine „Lehre“ gewonnen wird. Und so ist es u. A. charakteristisch, daß der Verfasser seinen Nachweis der Wirklichkeit der Cherube (die bekanntlich selbst Bähr und Hengstenberg aufgeben) an die hochpoetische Stelle Ps. 18, 11 anknüpft (S. 463). Daß die gegentheilige Ansicht die buchstäblich reale Fassung von Gen. 2. 3 sehr gefährde, hat er richtig herausgefühlt. Auf das Einzelne können wir nicht eingehen, zumal wir ungemein häufig Widerspruch erheben müßten. Sein frisch, offen und klar geschriebenes Buch ist vor Allem interessant als deutlicher Beweis, wie die alte strenge Concordistik völlig rettungslos aufgegeben ist. Daß der Autor auf halbem Wege zur richtigen Einsicht stehen geblieben ist, das verschuldet seine Grundanschauung von Schriftwahrheit. Er ahnt es dunkel, daß der Umfang der Schriftwahrheit nur durch den Inhalt der Heilswahrheit bestimmt und bedingt werde — ein ächt lutherischer Satz. Daher seine sporadischen Bemühungen, die Urgeschichte in ihrer Fundamentalität für den Heilsglauben nachzuweisen, welche natürlich trotz ihrer emphatischen Plerophorie mißlingen. Die neuere geschichtliche, pädagogisch und natürlich bestimmte Ansicht vom Alten Testamente ringt bei ihm mit der bequemen mechanischen der alten Orthodoxie, ohne im Einzelnen die Herrschaft gewonnen zu haben. Deshalb können wir auch in seinen Auslassungen keine Bereicherung der theologischen Erkenntniß wahrnehmen.

Greifswald. . . . . L. D.

Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundrisse der hebräisch-jüdischen Geschichte von W. M. L. de Wette. Vierte Auflage, bearbeitet von Dr. F. J. Raebiger, ord. Professor der Theologie an der Universität zu Breslau. Mit zwei Tafeln. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1864. XIV u. 442 S.

Ob eine neue Auflage, resp. Bearbeitung der de Wette'schen Archäologie heute zweckmäßig und zeitgemäß ist? Gewiß ist vorab, daß das Buch durch Arbeiten wie die von Keil und Saalschütz, so sehr den Ersten ein gewisses praktisches Geschick, den Andern selbstständige Untersuchung und tüchtige Kenntniß der talmudischen Tradition auszeichnen, noch lange nicht antiquirt ist. Ganz abgesehen von den didaktischen Vorzügen des Lehrbuches, ist es sehr an der Zeit, den objectiv nüchternen, streng realen und geschichtlichen Sinn desselben wieder

in lebhaftere Erinnerung zu bringen. Freilich mag man zugeben, und Ref. hat selbst seiner Zeit den Gedanken angedeutet und in seinen Vorlesungen auszuführen gesucht, daß das übliche Conglomerat von Kenntnissen, welches man in der „Archäologie“ zusammenfaßt, erst in der Idee einer Culturgeschichte des Volkes Israel seinen wissenschaftlichen Einheitsgedanken findet. Daraus würde folgen, daß in der Methode und Stoffgruppierung das descriptive Moment hinter dem genetisch entwickelnden in die zweite Stelle rückte, während bei de Wette das Verhältniß beider Momente das umgekehrte ist. Allein die strenge Durchführung einer geschichtlichen Entwicklung stößt gerade hier auf sehr bedeutende Hindernisse, von denen wir nur auf die eigenthümliche Stetigkeit aller semitischen Cultur und auf den Mangel an sicheren Nachrichten hinweisen wollen. Sonach würde die praktische Brauchbarkeit und das didaktische Bedürfniß auf der Seite der de Wette'schen Methode liegen. Daß auch außerdem die Disposition Verbesserungen wünschenswerth macht, deutet der Herausgeber an, hat sich aber mit Recht davon fern gehalten, um nicht den ganzen Bau des Buches umzuwerfen. Außer der neueren Literatur hat derselbe auch eine Reihe von sachlichen Ergänzungen, in den Noten wie im Texte, hinzugefügt, welche vorzüglich den Einfluß der Religion auf Geschichte, Sitten und Cultur hervorheben. Gerade hiermit hat er einem empfindlichen Mangel des Lehrbuches in ebenso einsichtsvoller wie gründlicher Weise abgeholfen. Diese Zusätze sind von ausgezeichnetem Werthe und erhöhen den Werth des Buches außerordentlich. Ganz richtig bemerkt der Editor, daß fast keine Seite ohne Zusätze geblieben sei. Besonders in der jüdischen Geschichte giebt er eine Fülle lichtvoller Reflexionen und tiefer, ächt pragmatischer Gesichtspunkte, welche den chronikartigen, etwas dünnen Lapidarstyl de Wette's in günstigster Weise beleben. Um nur einige herauszugreifen, weisen wir zunächst auf die gesammte Einleitung hin, ferner auf §. 29: über die Stellung des Königthums zum Mosaimus, §. 32: über David's Charakter, §. 33: über Salomo, §. 37: über das Wirken des Elias und Elisa, §. 37: über den Zustand des nördlichen Reiches. Während §. 47 de Wette sagt, über den religiösen Zustand der Juden im Exile sei nichts bekannt —, bringt der Herausgeber ein farbenreiches schönes Bild dieses Zustandes aus dem exilischen Jesaja und aus Ezechiel. In §. 188 limitiren und berichtigen die Zusätze der Note in sehr verständiger Weise den Inhalt des Paragraphen, der noch veraltete Ansichten über die Speisegesetze vorträgt. Vortrefflich sind die Uebergänge von der Geschichte zur eigentlichen Archäologie sowie von dem Natur- zum Culturzustande. (Freilich deutet der Herausgeber nirgend an, was ihm und was dem Verfasser gehöre; bei einem Lehrbuche dieser Art, welches die Wissenschaft weniger fördern als ihre Ergebnisse zum Gemeingut machen soll, ist dies Verfahren ganz unbedenklich; und daß er dadurch dem Ref. die Mühe der sorgsamsten Vergleichung auferlegt, fällt nicht ins Gewicht.) Leider müssen wir uns die Erwähnung mancher höchst treffender Bemerkungen (wie die, daß das Opfer nicht ein Zufuß-, sondern durchaus ein Gnadenact war, S. 291) versagen. Sollen wir einzelne Wünsche andeuten, so hätten wir eine etwas größere Berücksichtigung und sachliche Verwerthung der einschlägigen Literatur gern gesehen z. B. der durchschlagenden Forschungen Hupfeld's über die Feste, besonders über das Mazzoth- und Pasachfest und ähnlicher. S. 119 fehlt die Erinnerung, daß nach der Bibel das Meer doppelgehört ist, also nie „Einhorn“ übersetzt werden darf. Die Ansicht, daß das goldne



Kalb auf ein ächt semitisches Symbol zurückzuführen sei, verdiente wohl (S. 267) eine Erwähnung, da die Andeutung de Wette's sie nicht enthält. Den belangreichen Einwand des Editors gegen meine Ansicht vom Urim und Thummim hoffe ich anderswo heben zu können; von einer nur beispieelsweisen Aufzählung der Fälle, wo Ref. mit dem Editor in sehr controversen Fragen übereinstimmt, muß abgesehen werden. — In hohem Grade dankenswerth ist endlich die genaue Angabe der wichtigeren Literatur, die häufig an Vollständigkeit grenzt. Die Angabe einiger Lücken, die dem Ref. bei der Lesung gleich auffielen, dürfte für eine neue Auflage erwünscht sein. Z. B. zu S. 60 der bekannte Aufsatz von Graf über die Gefangenschaft Manasse's (Stud. u. Krit.), der zugleich auch interessante Winke über die Gesichtspunkte der hebräischen Historiographie giebt; zu S. 64 das Programm von Hase über die erste Expedition Nebukadnezar's gegen Jerusalem (1856); S. 69 hätten wohl die Ansichten von der Identität der zehn Stämme mit den Nestorianern und den Afghanen (nach Bellow, *Journal of a Mission to Afghanistan in 1857*, London 1862) neben den angeführten eine berechtigte Stelle finden können; S. 94 vermißt man eine Note über den Antheil des Titus bei der Zerstörung der Stadt, nach den Forschungen von Jakob Varnays; S. 109 sind wohl die Forschungen von Lynch und Saulcy nicht genügend verwerthet (ein Hinweis auf die Expedition des Herzogs von Luynes im April 1864 war wohl nicht mehr möglich im Buche, ob aber im Anhang?); S. 112 vermißt man in der Note eine Hindeutung auf Credner's eindringende Untersuchungen über die Witterung Palästina's (im Commentar zum Joel passim); S. 147 oder 268 wäre wohl ein Wort über Graf's Abhandlung de templo Siloensi 1855 passend gewesen, obgleich die Verweisung auf Knobel diesen Mangel etwas ersetzt, der Graf's Ansicht beleuchtet; S. 266 wäre das Resultat der Grimmelschen Abhandlung wohl erwähnenswerth gewesen; S. 410 fehlt Gumpach, alttestamentliche Studien 1852, mit seiner Abhandlung über den Sonnenzeiger des Ahas, ebend. Note 2 die richtige Ansicht des Josephus über 1 Kön. 5, 13; S. 418, resp. 423 ist die Literatur über die Essener dürftiger als über die beiden anderen Secten, wie z. B. die Abhandlung von Ritschl (Theol. Jahrb. 1855, Heft 3) fehlt; S. 137 Abhandlung von Karl Mitter über die geograph. Verbreitung der Baumwolle, wobei auch die Frage, ob Baumwolle, ob Einnen, eine etwas genauere Erörterung erfordert hätte. Man wird auch aus diesen Desiderien ersehen, wie die Literatur im Ganzen ausreichend angegeben ist; wo freilich aus solcher Fülle eine Auswahl geboten war, müssen die individuellen Ansichten differiren. Sehr zu bedauern ist der Mangel eines alphabetischen Sach- und Namenregisters, da die vorausgeschickte Uebersicht keineswegs genügt, um mit Leichtigkeit Einzelnes aufzufinden; die praktische Brauchbarkeit hätte dann mehr dem gesteigerten Werthe des Buches entsprochen.

Greifswald.

E. D.

Das Judenthum und seine Geschichte. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhang: ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu. Von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Breslau 1864. X u. 181 S.

Der durch vielfache gelehrte Arbeiten bekannte Verfasser entwickelt in diesen Vorlesungen seine Ansichten über Religion und Offenbarung, giebt eine Ueber-

sicht über die Entwicklung des jüdischen Volkes, über die Entstehung und Bedeutung des Christenthums und schließt mit der Hinweisung auf die große Zukunft des Judenthums mit seinem „neuen Hillel“. Wir begnügen uns mit einer kurzen Relation, da wir der eigenthümlichen, ächt reformjüdischen Anschauungsweise sowie der Methode des Autors, welche bisweilen mit geistreicher Gewandtheit, oft in wunderbaren Sprüngen aus der harten Satzung oder aus einer dürren talmudischen Phrase herrliche Ideen destillirt, zu fern stehen, um einzelne polemische Andeutungen für fruchtbar zu halten, wo man den ganzen Schwinkel für schief und irrig erklären muß. Nachdem das Judenthum als weltgeschichtliche Erscheinung in jeder Hinsicht erwiesen ist, erläutert der Verfasser das Wesen der Religion. „Sie ist nicht ein System von Wahrheiten, sie ist der Jubel der Seele, die ihrer Höhe bewußt ist, und zugleich wieder das demüthige Bekenntniß der Endlichkeit und Begrenztheit“, und sofort in einer Reihe synonymen Ausdrücke (S. 11). Die dunkle Folie des griechischen Götterglaubens hebt den Glanz des Judenthums, dessen Grundzüge kurz erläutert werden: Einzigkeit und Bildlosigkeit Gottes, der zugleich weise und mächtig, heilig und gnädig ist. Der Mensch soll sich seiner sittlichen Größe und Kraft (Ebenbild Gottes), aber auch seiner endlichen Schranken (Sünde) bewußt sein; Liebe zu Gott ist Hauptpflicht. Das Judenthum ist universell. Seine Größe erklärt sich aber durch Offenbarung (S. 27 ff.), d. h. durch die dem jüdischen Volke eigene „religiöse Genialität“ (S. 33), durch „das höhere Geistesleben, die enge Beziehung zwischen dem Menschengenisse und dem Allgeiste“. Das Wort Offenbarung „deutet dahin, wo die menschliche Vernunft in Verührung tritt mit dem tiefen Urgrund aller Dinge“ (S. 35). Und diese Deutung stütze sich auf die Ansichten der alten Lehrer. Alles Große tritt aber durch Kampf ins Dasein; Israel erringt in einem Kampfe auf Tod und Leben seine Nationalität, wobei einige „gehässige Vorschriften“ des Mosaismus vertheidigt werden. In Israel hat aber immer die Ueberzeugung gelebt, daß „für die Welt dieser [der mosaische?] Glaube entstanden sei, daß die ganze Erde von ihm umfaßt werden solle.“ (Der Particularismus in jeder Gestalt wird weislich übergangen, die irrige Deutung desselben entschieden zurückgewiesen, unter Hinweisung auf prophetische Stellen, wie überhaupt Geiger die Entwicklungsphasen der Religion fast gar nicht unterscheidet oder doch gründlich verkennt.) Das Judenthum will alle menschlichen Verhältnisse verklären und veredeln; „die Hillel, Aliba und ben Sana, die Solches aussprachen, sie sind die Säulen und Träger des Judenthums“ (41). Man sieht dies an der Stellung des Sklaven und der Frauen. „Das thierische Opfer ist nicht der Wurzel des Judenthums entsprossen, es ist blos gebildet worden, bekämpft immer von den Edelsten und Besten in Israel“ (51). Es hätte ja nicht aus ihm schwinden können, wenn es tief in ihm gewurzelt hätte. Das Gleiche ist mit dem Priesterthum der Fall. — Der Verfasser giebt dann einen kurzen geistreichen Ueberblick über die Hauptepochen der Geschichte. Nach dem Exile entsteht die Tradition; sie ist ein Zeichen, daß der schaffende Geist noch nicht aus dem Judenthum gewichen war, die Kraft der Entwicklung; „sie ist die ebenbürtige Tochter der Offenbarung“; sie ist eine geistige Macht, die immer weiter wirkt, eine höhere, die nicht aus dem Menschen hervorkommt, sondern ein Ausfluß des göttlichen Geistes. (Durch dies Urtheil, welches von der Tradition in stärkeren supranaturalistischen Ausdrücken redet

als früher von der Offenbarung, kennzeichnet der Verfasser seine ächt rabbinische Stellung, begründet aber auch seine bekannten Reformbestrebungen.) — Mit besonderer Liebe weist der Verfasser bei der Schilderung der Sadducäer und Pharisäer. Letztere sind der kräftige Kern des Völkgerthums; ihr Ringen geht auf Selbstheiligung, die jeden Israeliten dem Priester ebenbürtig macht. Nur Schade, daß diese Heiligung sich nur in äußerer kleinlichster Satzung nachweisen läßt und daß der Verfasser den Beweis dafür stets schuldig geblieben ist, daß das Pharisäerthum den höchsten Werth „allein auf die innere religiöse Gesinnung, im Gegensatz zur Aeußerlichkeit,“ gelegt habe. Als ächter Repräsentant des pharisäischen Reformjudenthums, als sein Lieblingsheld steht Hillel da, ganz deutlich im Gegensatz zu Jesu gezeichnet und ausgeschmückt. Aus den dürftigen Resten ziemlich trivialer Sprüche versucht er edles Gold zu prägen, um dann das Christenthum völlig als Entlehnung aus dem Judenthum hinzustellen, soweit es Wahrheit enthielt. Jesus soll (S. 112 ff.) so Großes nur gewirkt haben dadurch, daß er das Himmelreich für gekommen erklärte und die Welt verachten lehrte. Paulus that dann die weiteren Schritte, um die neue Lehre mit dem Heidenthum zu versöhnen. Die Mission des Christenthums wird im Grund darein gesetzt, daß es die in dumpfer Abgeschlossenheit lebenden Völker für die höheren (jüdischen) Ideen bereite (S. 134 f.). Dann wird es mit den Ausschreitungen des römischen Katholicismus identificirt. Nach einer kurzen Ausführung, aus der man lernen soll, daß die Juden in der Zerstreuung die alleinigen Träger der Cultur im Mittelalter, die Vermittler der großen classischen Schätze für das Abendland gewesen sind, so daß die stolze christliche Wissenschaft (S. 151) noch heute an den Krücken der Rabbiner geht, schließt der Verfasser mit einem Ausblick auf die neue Zeit, wo „die gesunde Wissenschaft, die den Geist ehrt und den AUGEIST ahnt, die Welt frisch beleben und mit dem Judenthume Hand in Hand gehen wird, das von solchem Gedanken stets durchweht und erfrischt war.“ „Das Judenthum schließt die Weltgeschichte nicht ab, nicht vor achtzehn Jahrhunderten, nicht am heutigen Tage, es wandert mit der Menschheit auf ihrem siegenden Gange und verklärt sie mit dem Strahle.“ — In einem Anhang acceptirt der Verfasser die kritischen Negationen von Renan und Strauß, tadelt sie aber scharf wegen ihrer Unkenntniß des Judenthums und ihrer verblendeten Apologetik, welche Jesu nicht allen Glanz ächter Größe entziehen will. — Hieraus sieht man, daß das Buch im Ganzen ein pathologisches Interesse gewährt; es giebt ein Bild, wie sich das Christenthum in einem Geiste spiegelt, der sehr viele Ideen desselben sich aneignete und dennoch vom innersten Wesen dieser großen Erscheinung keine Ahnung hat.

Greifswald.

L. D.

Anaxagoras und die Israeliten. Eine historische Untersuchung von August Gladisch, Director des Gymnasiums zu Krotoschin. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1864. XXII und 175 S.

Die vorliegende Abhandlung gehört zu einer Reihe von Untersuchungen, in welchen der Verfasser die vorsokratischen philosophischen Systeme aus dem Orient abzuleiten su. Sie soll beweisen, daß Anaxagoras mit der Weltanschauung

der Israeliten „im Princip und Wesen“ übereinstimmt; „nicht ist von Aehnlichkeit oder Verwandtschaft die Rede.“ Der Unterschied bestehe nur in der Form, die dort mehr philosophisch, hier mehr religiös sei. Der Verfasser führt den Satz nach allen Hauptkategorien einer Weltanschauung durch. Wir sind der Untersuchung mit Interesse und ohne jede Voreingenommenheit gefolgt, können aber nicht umhin, eine Umkehrung der These als das Wahrscheinlichere zu befürworten: neben einigen scheinbaren Aehnlichkeiten eine tiefe Differenz im Wesen und Princip der Weltansicht. Die Sätze vor Allem, welche der Verfasser der Religion Israels entnimmt, sind nicht unrichtig, aber schief und schielend, sofern sie lange nicht den vollen Wahrheitsgehalt ausdrücken, — eine Irrung, für welche weniger der Verfasser als seine Gewährsmänner verantwortlich sind. „Die Scheidung der Gottheit und Welt“ ist lediglich immanente Voraussetzung der israelitischen Anschauung, trifft aber ihr Wesen so wenig als jene „Selbstlosigkeit der Natur“ u. dgl.; vollends darf die Phrase nicht mit „Scheidung des Geistes und der Materie“ identificirt werden, Kategorien, für welche der ächt semitische Sinn keine genuine Fassungskraft besitzt. Es liegt der Religion Israels völlig fern, das reine Geistsein Jehovahs zu betonen oder gar sein Wesen in die Intelligenz zu setzen. Dergleichen Irrungen sind aus dem verkehrten Bemühen entstanden, die hebräische Weltansicht auf das Schema des Griechenthums aufzuziehen. Der Kern der Gottesvorstellung in Israel ist die einer unbeschränkt wirkenden, Alles schlechthin bedingenden Persönlichkeit, wobei die Rücksicht auf menschliche Verhältnisse in erster Linie steht. Daß diese Persönlichkeit nebenbei intelligent, weise u. s. w., ist selbstverständlich; diese Eigenschaften werden begrifflich am spätesten entwickelt; die Kategorien des Heiligen, Gnädigen, Gerechten stehen im Vordergrunde. Daher findet auch der Verfasser den größten Schein der Coincidenz erst in der Chokmah oder gar erst in der alexandrinischen Religionsphilosophie. Denn bei Anaxagoras ist die Anschauung gerade die umgekehrte. Er fixirt nicht die Gottheitsidee zuerst, sondern den Begriff des Noos im Gegensatz zur Materie, — ein Dualismus, der im arischen Gedankenkreise die nothwendige Reaction gegen den Pantheismus bildet und sich ebenso in Indien wie in Griechenland entwickelte. Der Noos ist künstlerisch wirksame Intelligenz und als solcher erhält er der Materie gegenüber den Charakter des *θεός*. Alle weiteren Beschreibungen desselben sind nur symbolische Hülle, wie wir sie ja noch bei Plato so häufig finden. In der Schöpfung erscheint der Gott Israels auch weniger primitiv als Baumeister denn als Herr und Gebieter. Seine Bezeichnung „reiner Geist“ wäre nur richtig auf der Basis des eingetragenen fremden Gegensatzes von Geist und Materie. Die Bildlosigkeit hat nicht die Absicht, irgend eine Natürllichkeit oder Materialität, sondern eine relative Identität Jehovahs mit Creaturen auszuschließen. Die Darstellung des geogonischen Processes stellt die Weisheit Gottes dar, ist aber bei Anaxagoras mehr physikalisch. Der israelitische „Dualismus“ ist daher ein ganz anderer, nämlich der Gegensatz zwischen dem Absoluten und Creatürlichen, dem Unbedingten und Bedingten. Daß bei dem Griechen die Rücksicht auf die menschlichen Verhältnisse sehr zurückstand, wird der Verfasser nicht läugnen, sonst hätte die Uebersieferung gerade das Wichtigste übergangen; Jehovah hat es aber durchaus in erster Linie mit weltgeschichtlichen Heilszwecken zu thun. Gewiß ist er nicht einseitig Nationalgott, aber seine Universalität ist eine heils-



geschichtliche, nicht jene natürliche des Noos. In ähnlicher Weise müßten wir alle Vergleichungspunkte corrigiren, wäre es uns gestattet, näher auf Einzelheiten einzugehen. So ließe sich z. B. leicht zeigen, daß die Ewigkeit des Chaos ächt hellenisch sei, aber durchaus nicht israelitisch, und wie der Versuch des Verfassers, das Gleiche aus dem Alten Testamente zu erhärten, mißlungen sei.

Greifswald.

L. D.

Der Begriff des stellvertretenden Leidens mit Rücksicht auf Jes. 52, 13—53, 12 entwickelt von Professor Hermann Schulz. Akademische Antrittsrede, gehalten am 6. Mai 1864 in der Aula zu Basel. Basel, Bahnmaier's Verlag, 1864. 23 S.

Wie der Titel angiebt, ist der Vortrag mehr dogmatischer als biblisch-theologischer Art. Der letzte Abschnitt zeigt, daß auch die richtige Auffassung des Knechtes Jahve's bedeutsame und reiche Ideen liefere. Die geistreiche und einbringende Darlegung der Idee der Stellvertretung gemahnt an Dörner und bildet die Voraussetzung für den Begriff eines stellvertretenden Leidens. Vermißt haben wir eine Correctur dieses hergebrachten Ausdrucks, der durchaus vom juridischen Gebiete hergenommen ist und doch nicht auf rechtliche Kategorien abgezogen werden soll. Die Entwicklung liefert auch eigentlich nur eine Rechtfertigung des Leidens *ὁ πέρ πολλών*, nicht aber *ἀντί*: das Leiden geschieht nicht für Andere, sondern nur die Frucht desselben kommt Andern zu Gute.

Greifswald.

L. D.

Die Psalmen übersezt und ausgelegt von Dr. Ferd. Hitzig, großh. bad. Kirchenrath u. Prof. d. Theol. in Heidelberg. Zweiter Band. Leipzig und Heidelberg, Winter'sche Verlagsbuchhandlung, 1865.

Der vorliegende zweite Band ist in zwei Abtheilungen ausgegeben worden, doch ohne äußere Scheidung. Der Verfasser giebt in der Einleitung noch manche Nachträge, besonders hinsichtlich des Beweises, daß eine große Menge von Psalmen in die makkabäische Zeit fallen könne und müsse. Besondern Werth legt er auf den Nachweis, daß die Dextologie in Ps. 106, 48 erst aus der Chronik in das Lied gestossen sei, nicht umgekehrt. Dadurch würde freilich eine Hauptinstanz beseitigt sein, obgleich Ref. eingesteht, auch ohne diese Umkehrung des Sachverhältnisses die Möglichkeit wenigstens einzelner makkabäischer Psalmen beweisen zu können. Von solcher Möglichkeit ist freilich des Verfassers Ansicht sehr wesentlich verschieden, der noch immer die Psalmen von 73 bis 150 in das 2. Jahrh. v. Chr. legt, nur daß nach seiner heutigen Ansicht einige vor die antiochenische Verfolgung fallen und andere mit größerer Bestimmtheit als früher tiefer hinabzurücken sind. Für die historische Bestimmung der einzelnen Psalmen liefert dem Verfasser eine ungemeine Fülle des feinsten Scharfsinns, verbunden mit einer überall hinreichenden Combinationsgabe, die Argumente. Einzelne solcher Beweisführungen sind kleine Cabinetsstücke, wie zu Ps. 68, welches Lied er zwischen 889 und 825 setzt. Daß sonst die Auslegung an eigenthümlichen geistvollen Erklärungen reich ist, versteht sich von selbst; man vergleiche z. B. die von Ps. 69, 9. 10. In der Schreibweise wechselt ein überfeines logisches Gewebe aus fast unsichtbaren Fäden, das dem Leser oft weniger

zu denken als zu rathen aufgibt, mit bizarren, selbst drastischen Ausdrücken. So lesen wir zu Ps. 132 (S. 390) über eine Ansicht de Wette's: „Es reicht hin, eine solche kritische Merkwürdigkeit anzuspießen.“ Oder zu Ps. 68: „In einem artigen, festiven Büchlein hat Ed. Reuß den exegetisch-kritischen Rehricht von Jahrhunderten zusammengewischt, wenige Körner in vieler Spreu; seither ist eine neue vermehrte Auflage Bedürfniß geworden.“ Der kritischen Conjecturen bringt er wenige — z. B.  $\text{בָּלֹם}$  als „Volk“, „Leute“ deutend in 56, 1. 58, 2, gestützt auf phöniciſche Uebersetzungen, oder 58, 9 für  $\text{אֲנִי־וְאֵלֵינוּ}$  nach Hiob 3, 16 „verdeckt“ = „hoffnungslos“. Seine Polemik verfährt recht unsanft gegen Gupfeld, de Wette, Ewald; Delitzsch wird geschont, selbst gestreichelt, Hengstenberg selten erwähnt. Biblisch-theologische Winke finden sich spärlicher als im ersten Bande, doch sind sie meist wahr und fein, z. B. S. 102: „Die göttliche Gerechtigkeit heiſcht dem Hebräer Sühnung der Schuld, nicht nothwendig Bestrafung des Schuldigen selber.“ — Nach dem Vorworte hat der Verfasser aus einzelnen Beurtheilungen herausgelesen, daß man sich damit „tröste“, daß seine Erklärung wenig Beifall finden werde, und legt ihnen die Meinung unter, man wolle über die Wahrheit nach Stimmenmehrheit entschieden wissen; er selbst erkennt in ihr die Zukunftsergebe. Uebrigens vergl. das Urtheil über den ersten Band in d. Jahrb. VIII, 766.

Greifswald.

L. Dieſtel.

Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, zwei historisch-kritische Untersuchungen von Karl Heinrich Graf, Doctor d. Theol. u. Phil., Professor an der Königl. Landesschule zu Weissen. Leipzig, T. O. Weigel, 1866.

Es sind uns in diesem Buche zwei eng zusammengehörende Untersuchungen mitgetheilt; die erste, S. 1—113, bezieht sich auf die Bestandtheile der geschichtlichen Bücher von Gen. 1 bis 2 Kön. 25, die zweite, S. 114—247, auf das Buch der Chronik als Geschichtsquelle. Wer des Verfassers Commentar zum Buche des Propheten Jeremia durchgearbeitet hat, kennt ihn als einen durchaus selbstständigen, ernsten, den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gehenden oder sie verdeckenden Forscher, und wird daher mit freudiger Erwartung dieses neuen Werk in die Hand nehmen, welches sich mit den umfassendsten, verwickeltesten, in das Wissen um Israel's Geschichte am tiefsten eingreifenden und wichtigsten Aufgaben der alttestamentlichen Kritik beschäftigt und, um zum Ziele zu gelangen, eine große Menge mannichfaltiger Untersuchungen zusammenstellen muß. Das weitere Eingehen auf den reichen Inhalt des klar und übersichtlich angelegten Buches begründet denn auch bald die Ueberzeugung, daß in ihm eine eigenthümliche und bedeutende, nicht nach augenblicklichen Einfällen schnell abschließende, sondern auf sorgsamem Erwägungen der in Betracht gezogenen Erscheinungen ruhende Arbeit uns vorliegt. Es kann nicht meine Absicht sein, hier eine Recension über eine solche einem fertigen Maße sich nicht unterordnende Arbeit zu geben oder auch nur mit dem Herrn Verf. da, wo er zu anderen Ergebnissen gelangt ist als ich, mich auseinanderzusetzen und eine Verständigung mit ihm zu suchen, denn dazu würde der Raum weniger Blätter nicht ausreichen, wohl aber möchte ich durch einen einfachen Bericht über die Hauptmomente der Unter-

suchungen und über die durch sie gewonnene Ansicht von der Entstehung der geschichtlichen Bücher des A. T. auf die Bedeutung des Buches hinweisen und nachdrücklich zur sorgsamsten Beachtung desselben auffordern.

Erste Untersuchung. Die Bücher von Gen. 1 bis 2 Kön. 25 sind, wie sie uns vorliegen, ein großes Geschichtswerk, welches durch mehrfache, zu verschiedenen Zeiten vorgenommene Uebearbeitungen, Erweiterungen, Fortsetzungen seine jetzige Gestalt erhalten hat. Die Grundlage für einen großen Theil dieses Werkes bildet die Urschrift, das alte Geschichtsbuch des Elohisten. Die zwei Hauptbearbeitungen sind die des sogenannten Jehovisten und des Deuteronomikers, zu denen dann für den Pentateuch noch ein Ergänzer der Gesetzgebung zu Esra's Zeit hinzukommt.

Es liegt außerhalb der vom Verf. seiner Untersuchung gestellten Aufgabe, auf das Verhältniß des Elohisten zum Jehovisten einzugehen, die Bestandtheile, welche dem Einen und dem Andern angehören, von einander zu scheiden und die schriftstellerische Thätigkeit des Jehovisten zu beschreiben. Hingegen sucht er den Umfang und die Grenzen des Werkes, wie es durch die Hand des Jehovisten neu bearbeitet und erweitert ist, zu bestimmen. „Erst wenn man nicht nur Deuter. Cap. 1—30, sondern auch den Leviticus und die nachexilischen Stücke im Exodus (Ex. 12, 1—28. 43—51; Cap. 25—31; Cap. 35—40) und in Numeri (Num. 1, 1—10, 28; Cap. 15. 16 und 17 theilweise, 18. 19. 28—31. 35, 16—36, 13) sowie einzelne kleinere Zusätze in der Genesis wegläßt, erhält man die vordeteronomische Gestalt des Pentateuchs, das Werk, wie es aus der Hand des letzten Uebearbeiters vor dem Deuteronomiker, des sogenannten Jehovisten, hervorgegangen ist.“ Aber es beschränkte sich nicht auf die nach Abzug des Deut. 1—30 und der eben genannten Gesetze des Exod., Levit. und Num. übrigen Bestandtheile des Pentateuchs; es umfaßte auch das Buch Josua, abgesehen von den später hinzugekommenen, von der leicht erkennbaren Hand des Deuteronomikers verfaßten Zusätzen zu diesem Buche, das B. der Richter, die B. Samuel's und die Geschichte des Salomo in 1 Kön. 1—10, in welchen Capiteln einzelne Erweiterungen des Deuteronomikers sich nachweisen lassen. Ueber die Geschichte des Salomo hinaus scheint sich das Werk nicht erstreckt zu haben; die Grenze desselben ist 1 Kön. 10. Es war demnach wesentlich ein Geschichtswerk, auch in den Theilen, die dem Pentateuch angehören, denn bei weitem die meisten Gesetze im Exod. bis Deuter. sind erst durch spätere Erweiterungen hinzugekommen. Der Jehovist lebte etwa in der Mitte des achten Jahrhunderts.

Etwa 150 Jahre später erfolgte die Bearbeitung und Erweiterung seines Werkes durch den Deuteronomiker. Dieser verfaßte das eigentliche Deuteronomium (welches aus Deuter. 4, 45 bis 26, 19 und Cap. 28 besteht), setzte dieses, wie es scheint, erst einige Zeit nach seiner Abfassung in das Werk des Jehovisten hinein, nahm eine Bearbeitung und Erweiterung einzelner Theile dieses Werkes vor und setzte die Königsgeschichte fort, indem er 1 Kön. 11 bis 2 Kön. 25, 21 hinzufügte. Die Angaben in 2 Kön. 25, 22—30 sind dann noch als ein Nachtrag von späterer Hand hinzugekommen. Für die geschichtlichen Angaben, die sich in den dem Deuteronomiker angehörenden Abschnitten bis 1 Kön. 10 finden, war das Werk des Jehovisten die Hauptquelle, doch bindet sich der noch mitten in der lebendigen, in der Volkssage fortgepflanzten und eben darum vielfach schwankenden Ueberlieferung stehende Deuteronomiker nicht ängstlich an

den gegebenen Buchstaben, woraus sich die Abweichungen von den früheren Berichten erklären. Die gesetzlichen Vorschriften des Deuteronomium's in Cap. 12—20 sind nur freie Uebersetzung und Erweiterung des älteren, schon im Werke des Jehovisten vorhandenen Gesetzbuches Exod. 20—23. Hingegen die Reihe von Gesetzen in Deuter. C. 21—25, von denen sich nur sehr wenige in anderer Form im Exod. finden, scheinen einer besonderen älteren Sammlung von Gesetzen anzugehören, die der Deuteronomiker in sein Werk aufgenommen hat. Und so sind wir zu dem Ausgangspunkte der Untersuchung unseres Verfassers gelangt.

Es soll nachgewiesen werden, daß die oben aufgezählten Gesetze im Exod., Num. und die des Levit., welche der Verf. mit dem Namen der mittleren Gesetzgebung oder der Gesetzgebung des Esra bezeichnet, erst in der Zeit nach dem Deuteronomiker abgefaßt sind.

Vom Deuter. ausgehend, dessen Abfassung zur Zeit des Königs Josia ihm feststeht, kommt er zunächst zu dem Resultate, daß der Deuteronomiker auf die ganze mittlere Gesetzgebung gar keine Rücksicht nimmt und daß sie für ihn gar nicht vorhanden ist. Dagegen sei nicht einzuwenden, daß das Gesetz über die reinen und unreinen Thiere, Levit. 11, zum Theil in Deuter. 14 wieder angetroffen werde, denn nicht habe der Deuteronomiker, wie man gewöhnlich annimmt, bei seiner Wiederholung das Gesetz des Levit. abgebrochen, um das weitläufige Gesetz nicht zum zweiten Male vollständig mitzutheilen, sondern im Levit. sei das Gesetz des Deuter. wiederholt und vervollständigt. In ähnlicher Weise werden andere Einwendungen derselben Art zurückgewiesen. — Ich habe keine Veranlassung, dem Verf. zu widersprechen; so viel ich weiß, sind bestimmte Spuren von Kenntniß und Benutzung der mittleren Gesetzgebung, um diese freilich etwas unbequeme und unpassende Bezeichnung beizubehalten, im Deuter. nicht vorhanden. Sind sie nicht vorhanden, so ist das eine Erscheinung, über welche schwerlich mit der gewöhnlichen Annahme hinwegzukommen sein wird: sie erkläre sich aus dem bei der Wiederholung des Gesetzes vom Deuteronomiker verfolgten Ziele und aus der Anlage seines Werkes.

Sodann unternimmt es der Verf. zu beweisen, daß alle zu der mittleren Gesetzgebung gehörenden Gesetze die deutlichsten Kennzeichen der nachexilischen (oder, wie wohl hinzugefügt werden muß, der in die Zeit des Exils fallenden) Abfassung an sich tragen. Auf die vielen und verwickelten Untersuchungen, die hier in Betracht kommen, kann ich hier nicht genauer eingehen. Ich will nur Einzelnes hervorheben. Die Gesetze über das Pesach-Opfer und das Fest des Ungefäuerten, Deuter. 16, 1—8, stimmen mit den Gesetzen Exod. 13, 3—16, die selbst gleichsam nur ein Commentar zu dem alten Gesetze Exod. 13, 1 u. 2 sind, überein, sie unterscheiden sich hingegen in charakteristischer Weise von den Gesetzen über Pesach und Mazzot, Exod. 12, 1—28. Die geschichtlichen Verhältnisse, auf welche die Vorschriften in diesen 28 Versen hinweisen, sind nach der Ansicht des Verf. die des Exils, wie besonders daraus erhelle, daß in ihnen von einem Heiligthum und opfernden Priestern nichts vorkomme. — Nun aber erinnern die Gesetze Exod. 12, 1—28 mit ihrem Nachtrage in V. 43—50, wie ohne Weiteres zugegeben werden muß, durch ihre Formeln und Ausdrücke überall an die Priester- und Opfergesetze des Levit., wodurch die Vermuthung nahegelegt werde, daß auch diese Gesetze (exilische oder) nachexilische sind. Eine Bestätigung dieser Vermuthung biete die weitere Untersuchung dieser Gesetze dar. Vorzugsweise sei



dabei zu berücksichtigen, was über die Stellung, Befugnisse und Einflüsse der Priester gesagt ist. Das Deuter. kennt noch keinen Rangunterschied zwischen Priestern und Leviten; dem ganzen Stamm Levi werden in gleicher Weise die priesterlichen Functionen als das ihm Gehörende zugeschrieben, gerade so wie wir in den bis in die Zeit des Exils abgefaßten Berichten über die Geschichte Israels in vorerzählischer Zeit nirgends eine Spur eines Rangunterschiedes zwischen Priestern und Leviten antreffen; hingegen in der mittleren Gesetzgebung wird überall der Unterschied zwischen beiden festgehalten. Es treten sodann bedeutende Unterschiede in den Bestimmungen über die priesterlichen Einflüsse hervor, und auch in Beziehung hierauf enthalte das Deuter. das frühere, Levit. und Num. das weitergehende Spätere. — Die Priestergesetze im Levit. und Num. stehen in engster Verbindung mit der Beschreibung der Stiftshütte und den auf sie sich beziehenden mannichfachen Anordnungen und Berichten in Exod. 25, 1—31, 11 und 35, 4—40, 38, denn sie haben zu ihrer Voraussetzung das Vorhandensein eines Heiligthums in der mosaischen Zeit, bestimmter eines tragbaren Heiligthums, da das Volk Israel zur Zeit des Mose noch keinen festen Wohnsitz hatte. Fragen wir nun nach dem geschichtlichen Vorhandensein des im Exod. beschriebenen Heiligthums, der Stiftshütte, so treffen wir für die Zeit von Samuel bis zum Bau des Tempels in den vor dem Exil verfaßten geschichtlichen Berichten nirgends eine Spur an von dieser Stiftshütte und den dazu gehörenden Einrichtungen. Den Nachweis für diese Behauptung zu geben, hat der Verf. in seiner Schrift de templo Siloense versucht, auf welche er sich hier beruft. Der Chronist hat 2Chron. 1, 3 die Angabe, daß auf der großen Bama zu Gibeon das Versammlungszelt Gottes gestanden habe, welches Mose, der Knecht Gottes, gemacht hatte in der Wüste, und nur durch diese Angabe des Chronisten haben sich nach der Ansicht des Verf. die Erklärer verleiten lassen, in den V. Samuel und Könige überall der mosaischen Stiftshütte gleich einem trügerischen Irriichte nachzujagen und nicht einfach anzuerkennen, daß dort nirgends von dieser Stiftshütte die Rede ist. Auch im Buche der Richter komme sie nicht vor, wohl aber, wie es scheine, im B. Josua, wo 18, 1. 10. 19, 51 berichtet werde, die Israeliten hätten nach der Eroberung des Landes das Versammlungszelt in Silo bleibend aufgestellt, doch sei dieses Versammlungszelt wohl nur ein ganz einfaches Zelt gewesen, welches der Bundeslade, wenn sie mit dem Heere der Israeliten umherzog, und den Priestern mit den heiligen Geräthen als Schutz und Obdach diene, und etwa auf eine Linie zu stellen mit dem Versammlungszelte des Mose, Exod. 33, 7, welches häufiger im Pentateuch erwähnt werde und deutlich etwas ganz Anderes sei als die Stiftshütte in Exod. 25 f. Die ganze Beschreibung der Stiftshütte in Exod. 25—30 sei aus leicht erkennbarem Grunde in die Erzählung des Jehovisten hineingeschoben und enthalte Kennzeichen genug, welche ihre nachexilische Abfassung bekunden; das Vorbild für die Beschreibung sei der Salomonische oder Serubabel'sche Tempel in Jerusalem; dem Hohenpriester komme allein das Ephod zu, während 1 Sam. 2, 18. 22, 18 alle Priester dasselbe tragen; die eigentliche Beschaffenheit des Urim und Thummim habe der Verf. der Beschreibung nicht mehr gekannt; der nachträgliche Abschnitt Exod. 30, 11—16 über die Tempelsteuer gehöre, wie aus einer Vergleichung mit Neh. 10, 33 hervorgehe, sogar der Zeit nach Esra und Nehemia an. Hinzukommen dann noch einige sprachliche Beweise für die Abfassung dieser Beschreibung in nach-

exilischer Zeit. Auch sei Gewicht zu legen auf die unvereinbaren Nachrichten über die Stellung dieses Versammlungszeltens oder dieser Stiftshütte in der Mitte des Lagers, Num. 2. 3 und an andern Stellen, und über die Stellung jenes Versammlungszeltens des Mose, Exod. 33, 7 und an anderen Stellen, außerhalb des Lagers. — Das Gesetz über die Einheit des Gottesdienstes, Levit. 17, gehöre zu den die Stiftshütte betreffenden Gesetzen; in ihm komme B. 7 die Vorstellung von den Böden, den in der Wüste hausenden Dämonen vor, welche der Zeit vor dem Exil ganz fremd sei. — Das Verbot des Bluteffens sei zwar zu jeder Zeit dasselbe geblieben, aber das Gesetz Levit. 17, 10. 14 erscheine doch in Beziehung auf seine Form als eine weitere Ausführung des Gesetzes Deuter. 12, 16. 23f. Cap. 15, 23. — Das Gesetz über den Aussatz, Deut. 24, 8, enthalte keine Hinweisung auf das erst in späterer Zeit niedergeschriebene ausführliche Gesetz Levit. 13f. — In dem Gesetze über die Zufluchtsörter, Num. 35, gebe sich die Zeit nach dem Exile in der Bestimmung B. 25 ff. zu erkennen, denn erst in dieser Zeit konnte der Tod des Hohenpriesters in der vorausgesetzten Weise Epoche machend sein, und wenn Josua 20, 6 zu der ersten Bestimmung: bis er vor der Gemeinde gestanden zum Gerichte, die gerade so, Num. 35, 12 sich findet, die zweite ihr widersprechende hinzugefügt sei: bis zum Tode des Hohenpriesters, so erscheine diese als ein späterer, aus dem Gesetze Num. 35, 16 ff. stammender Zusatz. — Der Verf. ist überzeugt, daß die aus der Untersuchung der einzelnen Gesetze gewonnenen Ergebnisse in vollständiger Uebereinstimmung stehen mit der geschichtlichen Entwicklung des Volkes Israel, wie sie nach Maßgabe der aus den vorexilischen Zeiten herrührenden Berichte und Angaben des A. T. aufgefaßt werden muß.

Zuletzt stellt der Verf. noch einzelne bestimmte äußere Zeugnisse zusammen, denen allerdings größte Bedeutung zukommt und die doch so selten recht gewürdigt werden. Amos setzt 5, 25 als bekannt voraus, daß während des Zugs durch die Wüste keine Opfer dargebracht wurden, er weiß also nichts von der Stiftshütte als dem Mittelpunkt eines nach den Gesetzen im Levit. und Num. geordneten Kultus. Ebenso sagt Jerem. 7, 22f., daß Gott zur Zeit des Auszugs aus Aegypten keine Gesetze über Brandopfer und Schlachtopfer gegeben habe, und legt damit gerade so wie Amos ein Zeugniß ab gegen den mosaischen Ursprung der Opfergesetze im Pentateuch. Ezech. 40—48 stellt eine Menge einzelner Vorschriften über die Ordnungen des Gottesdienstes, über die Rechte und Pflichten der Priester zusammen. Der Verf. fragt: „Was konnte ihn dazu veranlassen, wenn dieses Alles schon viel ausführlicher im Pentateuche vorhanden war?“ Umgekehrt lasse es sich sehr wohl denken, „daß, nachdem er einmal angefangen, solche gesetzliche Vorschriften, die, so lange der Tempel bestand, der durch die Ueberlieferung gegebenen Praxis überlassen waren, für die künftige Einrichtung des Gottesdienstes niederzuschreiben, solche Niederschriften in erweiterter Gestalt von Anderen für den wiederhergestellten Tempel und israelitischen Staat angefertigt, die Bestimmungen den wirklichen Verhältnissen angepaßt und im Laufe der Zeit zu genauerer Regelung des Unsicheren und Schwankenden erweitert und vervielfältigt wurden, bis Esra diese Gesetze sammelte, mit den älteren Gesetzsammlungen vereinigte und als ein bindendes Gesetzbuch in die Gemeinde einführte“. Hier ist denn auch die Stelle Esra 9, 11f. herbeizuziehen, wo Esra die Juden tadelt, nicht weil sie Gesetze des Mose, sondern weil sie die Gesetze,

die Gott seinem Volke geboten hat durch seine Knechte, die Propheten, übertreten haben. Ganz vorzugsweise kommen dann noch die Nachrichten in unseren Büchern Esra und Nchemia über die Thätigkeit dieser beiden Männer in Betracht. Esra war im Besitze des Gesetzes; es ward eine Volksversammlung berufen, in welcher dieses Gesetz bekannt gemacht werden sollte. Die Vorlesung desselben brachte den tiefsten Eindruck hervor. Die Gemeinde lernte erst durch Esra ein ihr bis dahin unbekanntes Gesetz und Gesetzbuch kennen und verpflichtete sich dann in feierlichster Weise, dieses Gesetz zu befolgen. Fortan hatte die Gemeinde ein öffentlich anerkanntes Gesetzbuch, dessen völliger Abschluß immerhin erst in die auf Esra zunächst folgende Zeit fallen mag.

In den Gesetzen, welche nach der Ansicht des Verf. durch Esra in den Pentateuch hineingekommen sind, lassen sich einzelne durch deutlich hervortretende Eigenthümlichkeiten ausgezeichnete und von einander getrennte Theile erkennen: 1) die Priester- und Opfergesetze in Levit. 1—16 oder wohl richtiger in 1—7 und dann in 11—15. Die Zusammengehörigkeit der Opfergesetze und der Reinheitsgesetze in diesen Capiteln erkennt man gleich an den Ueberschriften und Unterschriften. Die Verbollständigung des Gesetzes Deuter. 14 in Lev. 11 scheint derselben Hand wie Levit. 18 anzugehören, d. i., wie wir gleich genauer ausführen werden, der Hand des Ezechiel. — Der Verf. vermuthet, Esra selbst habe die Gesetze in Levit. 1—16 zusammengestellt, indem er ältere Gesetze mit ausnahm. Der Bericht über die Einweihung Aaron's und seiner Söhne, Levit. 8 und 9 (Cap. 8 ist fast wörtliche Wiederholung von Exod. 29, 1—37), ferner die Nachträge in Cap. 10, die zum Theil nur wörtliche Wiederholungen von Gesetzen in Cap. 1—7 sind, endlich das an Cap. 10 sich anschließende Gesetz vom Versöhnungstage in Cap. 16 gehören eng zusammen als Aaronitische Gesetze und können, wie mir scheint, nicht von derselben Hand wie 1—7 und 11—15 zusammengestellt sein. — 2) die lange Reihe von Gesetzen in Levit. 18—25 mit der abschließenden Mahnungsrede in Cap. 26, 3—45. In dieser Reihe stehen Cap. 24, 1—9 und B. 10—23 offenbar als fremde, ursprünglich ihr nicht angehörende Bestandtheile. Cap. 18 und 20 haben gleichen Inhalt: „Cap. 20 erscheint als eine von Cap. 18 ganz unabhängig verfaßte Niederschrift, als ein zweites, ursprünglich zu einer andern Zeit oder für Andere von derselben Hand niedergeschriebenes Gutachten über denselben Gegenstand.“ Die Ermahnungen in 26, 3—45 erinnern uns an Weissagungen des Jeremia und Ezechiel. Nun bieten alle diese Capitel, 18—23. 25—26, 45, nicht wenige Eigenthümlichkeiten dar, durch welche sie sich von allen anderen Theilen des Pentateuchs unterscheiden. Die überall und eben nur in diesen Capiteln hervortretende Uebereinstimmung in Gedanken und Sprachgebrauch mit dem Buche des Ezechiel ist eine Thatsache, die in hohem Grade unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Die Beweise, welche der Verf. dafür beibringt, daß Ezechiel der Verf. dieser Capitel sei, und sie lassen sich noch vermehren, halte ich für solche, denen ein entscheidendes Gewicht zugestanden werden muß. Man nimmt gewöhnlich an, Ezechiel habe diese Capitel und besonders Cap. 26 nachgeahmt; ich habe mich, seitdem ich über die Beziehungen zwischen diesen Capiteln und dem Buche des Ezechiel zu festeren Vorstellungen gelangt bin, bei dieser Annahme nie beruhigen können. Wie wäre es denkbar, daß Ezechiel vom ganzen Pentateuch und seiner Gesetzgebung nur diese wenigen Capitel nachgeahmt, ja nach ihnen seine Sprache gebildet hätte!

Ich stimme vollständig dem bei, was der Verf. über die Thätigkeit des Ezechiel, des Propheten und zugleich des gesetzkundigen Priesters, sagt, und halte es mit ihm für durchaus wahrscheinlich, daß der große und reichbegabte und gelehrte Prophet sowohl für die im Exil zerstreuten als auch für die in Jerusalem wohnenden Juden schriftliche Belehrungen und Zusammenstellungen von Gesetzen verfaßte, „sei es über besondere Punkte, wie zu verschiedenen Malen über die Keuschheitsgesetze, Levit. 18 und 20, oder über die Pflichten der Priester, Levit. 21 f. (vgl. Ezech. 44, 23), sei es über die Pflichten der Israeliten als des heiligen Volkes, Levit. 19“. Und hier ist dann noch hervorzuheben: einmal, daß die Gesetze in Levit. 19 fast ohne Ausnahme sich schon in den zehn Geboten und in Exod. 21—23, dann auch im Deuter. wiederfinden, und daß die Gesetze über die Priester offenbar auf alte Ordnungen und heiliges Herkommen zurückgehen; es sind also zum großen Theile von alter Zeit her in Israel anerkannte Gesetze und gültige Ordnungen, die in diesen Capiteln aufs Neue und in durchaus eigenthümlicher Weise zusammengestellt sind; sodann, daß gerade mit Hinweisung auf Lev. 18, 24 f. Esra von Geboten spricht, die Gott geboten hat durch seine Knechte, die Propheten, vgl. Esra 9, 11 und auch 2 Kön. 17, 13, wo geredet wird von Befehlen und Satzungen gemäß dem ganzen Gesetze, welches ich euren Vätern geboten und welches ich zu euch gesandt habe durch meine Knechte, die Propheten. — 3) Eine andere Gruppe von Opfer- und Priestergesetzen treffen wir Num. 15. 18. 19 an.

Mit Levit. 26, 46 schließt die Sinaitische Gesetzgebung. Dazu kommt als Anhang, Levit. 27, das Gesetz über die Lösung der Gelübde. Dann folgen Nachträge und einzelne Reihen von Gesetzen im Buche Numeri. Der Verf. unterwirft auch die Gesetze in Num. einer Prüfung, um ihre Entstehungszeit und das Verhältniß der Nachträge zu den Gesetzen, auf welche sie sich beziehen, zu bestimmen und nachzuweisen, daß sie zu der von ihm sogenannten mittleren Gesetzgebung gehören. Nach meiner Ansicht würde die Darstellung übersichtlicher und klarer geworden sein, wenn er zunächst eine Scheidung der geschichtlichen und gesetzlichen Bestandtheile des B. Numeri vorgenommen und die durch einen sehr regelmäßigen Wechsel von geschichtlichen und gesetzlichen Bestandtheilen bedingte Zusammensetzung dieses Buches in Betracht gezogen hätte. Dabei wäre freilich ein genaueres Eingehen auf die geschichtlichen Bestandtheile des Pentateuchs nicht zu vermeiden gewesen, welches außerhalb der vom Verf. seiner Untersuchung gesetzten Grenzen liegt.

Zweite Untersuchung. Chronik, Esra und Nehemia sind ein Werk. Der Geschichtschreiber will eine Geschichte des israelitischen Reiches unter David und seinen Nachfolgern geben von der Zeit an, wo Jerusalem Mittelpunkt des Reiches ward, und eine Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde bis auf die Zeit des Esra und Nehemia. Indem sich sein Werk so auf eine Geschichte vorzüglich Jerusalems beschränkt, wird es insbesondere zu einer Geschichte der Religion Jerusalems als der einzigen großen Macht, welche in dieser Stadt und ihrem Gebiete noch ungeschwächt fortlebte. Mit der Rücksicht auf die Religion steht das Streben im Zusammenhange, ausführliche Nachrichten über den Stamm Levi, seine Ordnungen und Abtheilungen, seine Geschäfte und Aemter, mitzutheilen. Die Geschichte seines Volkes war für den Geschichtschreiber nur eine Kirchengeschichte und bei ihrer Darstellung verfolgte er den Zweck, seine Zeitgenossen durch Vorhaltung des geschichtlichen Spiegels der vorerzählten Zeiten



und auch der des Esra und Nchemia zu eifriger und gewissenhafter Pflege des Jehovadienstes anzuhalten. — Wir sehen in den Erzählungen der Chronik überall die Einwirkung und Thätigkeit der idealisirenden, ausschmückenden, neugestaltenden Sage, welche allmählich jeden Schatten von dem Bilde der guten Herrscher wegwischt, die schlechten aber um so schwärzer malt, welche bemüht ist, dem Bösen immer die gerechte Strafe, dem Guten den verdienten Lohn zu Theil werden zu lassen. Der Zweck des Geschichtschreibers ist, die Geschichte so zu erzählen, daß sie eine eindringliche Mahnung zum Festhalten an den göttlichen Geboten, zur Beobachtung der Gebräuche des Tempeldienstes, eine abschreckende Warnung vor jedem Abfall von Gott wird. Seine Thätigkeit ist keine compilatorische, seine Arbeit keine zusammengestoppelte Musivarbeit; sie ist eine sehr bestimmte Tendenzschrift. Er schließt sich daher nicht eng an das in seinen Quellen Ueberlieferte an; er giebt seinem Werke das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit und der Eigenthümlichkeit seiner Zeit und beschreibt die Geschichte so, wie sie aus dem vielfach verzerrenden und die Farbe verschiedener Zeiten verwischenden Spiegel des vierten Jahrhunderts zurückgestrahlt wurde. Um den Bedürfnissen und dem Geschmack seiner Zeitgenossen entgegenzukommen, greift er zu großen Farben, stellt er hervorspringende Contraste hin und behandelt den ihm in seinen Quellen vorliegenden Stoff in seiner Weise.

Der Verf. stimmt hiernach in seinem Urtheile über den Umfang des Geschichtswerkes, über seine Anlage und über den Zweck, den der Geschichtschreiber vor Augen hat, mit mir überein, nicht aber in seiner Beurtheilung der Thätigkeit des Geschichtschreibers und seines Verhältnisses zu den von ihm benutzten Quellen. Durch seine eingehende, übersichtlich angelegte und sorgsam durchgeführte Untersuchung kommt er etwa zu folgenden Sätzen: Die Hauptquelle — nicht die einzige — für die Chronik ist die erste Reihe der Geschichtsbücher in Gen. 1 bis 2 Kön. 25. Der Geschichtschreiber giebt eine neue Bearbeitung (und zugleich eine Weiterführung in den B. Esra und Nchemia) der Geschichte von Anfang an, wobei er wegläßt, was in die engeren Grenzen, die er sich gezogen hat, nicht hineingeht oder was für seine Zeit und die Zwecke, die er verfolgt, keine Wichtigkeit hatte; was er aus den B. Samuel's und der Könige aufgenommen hat, ist, wenn es auch nur einen kleineren Bestandtheil seines eigenen selbstständigen Werkes auszumachen scheint, doch die eigentliche Grundlage desselben; um seinen Zweck zu erreichen, verfügt er willkürlich über die Angaben seiner Quellen, indem er sie umdeutet, erweitert, neugestaltet; in dem, was seinem Buche eigenthümlich ist, sind nur wenige wirklich geschichtliche Angaben; es ist daher dieses Buch nur mit großer Vorsicht als eine urkundliche Quelle der früheren israelitischen Geschichte zu benutzen.

Das Verhältniß zu der Hauptquelle tritt am deutlichsten in dem zweiten Buch der Chronik hervor, und dadurch sieht sich der Verf. veranlaßt, seine Untersuchung mit diesem Buche zu beginnen. Er folgt den einzelnen Theilen Schritt für Schritt, um den Geschichtschreiber bei seiner Arbeit gleichsam beobachten und aus der vollständigen Erörterung des Einzelnen das allgemeine Ergebniß ziehen zu können.

Die Geschichte Salomo's 2 Chron. 1—9 ist eine Bearbeitung von 1 Kön. 1—11, wobei weggelassen wird, was die weltlichen Einrichtungen und eigenen Hausbauten des Salomo betrifft oder ihm zur Unehre gereicht. Nur 8, 3—6 ist

wohl eine andere Quelle benutzt als der Text in 1 Kön. 9, 17—19. — In der Geschichte des Rehabeam, 10—12, sind die Nachrichten über die Festungsanlagen, 11, 5—12, und die Familiennachrichten, 11, 18—23, aus einer andern Quelle als dem B. der Kön. entlehnt. — In der Geschichte des Abia, 13, ist die legendenhafte ausgeschmückte Erzählung von dem glücklichen Kriege gegen das nördliche Reich hinzugekommen, aber es muß doch die Nachricht über den Krieg selbst, nicht bloß, wie der Verf. meint, die Angabe über die drei von Abia eroberten Städte, B. 19, aus einer andern schriftlichen Quelle entlehnt sein; ferner die Angabe über die Weiber und Kinder und die Notiz über die zehn Jahre des Friedens unter Asa stammen ebenfalls aus einer andern Quelle als 1 Kön. — In der Geschichte des Asa, 14—16, und des Josaphat, 17—21, 1, sind sehr viele aus anderen Quellen entlehnte, allerdings dem Zwecke des Geschichtschreibers gemäß von ihm bearbeitete Nachrichten. Die Geschichte des Ahasja bietet Angaben dar, die einem ausführlichen, vom Geschichtschreiber benutzten Bericht entnommen sind. — Wir brauchen dem Verf. nicht weiter zu folgen, weil es uns zunächst nur darauf ankommt, festzustellen, daß er Benutzung anderer Quellen als der Hauptquelle in ziemlich weitem Umfange zugiebt. Wir heben nur noch Einzelnes hervor. Bei Ussia scheinen dem Verf. die vielen Nachrichten, die im B. der Kön. nicht stehen, bei Sotam die Angaben über die Festungsbauten und den Krieg gegen die Ammoniten derselben Quelle entlehnt zu sein, welche der Verf. von 2 Kön. auch benutzt und auf welche er bei jeder Regierung verwiesen hat. Ebenso ist in der Geschichte des Hiskia wohl dieselbe Geschichtsquelle, welche 2 Kön. 20, 20 angeführt ist, benutzt. Ein unverkennbarer Beweis, daß andere Quellen als die B. der Könige benutzt sind, ergibt sich aus 22, 1, wo auf eine Thatsache als eine schon berichtete hingewiesen wird, die vorher gar nicht erwähnt ist.

Der Geschichtschreiber verweist, wie es auch im B. der Kön. geschieht, bei jeder Regierung auf ein anderes Werk, wo das Uebrige nachzulesen sei; nur bei Ahasja, Soahas, Soakin und Zedekja fehlt diese Verweisung, wie im B. der Kön., außerdem bei Joram und Amon. Mit dem oft angeführten Buche der Könige von Juda und Israel, oder von Israel und Juda oder von Israel, kann aus Gründen, denen der Verf. ebenfalls volle Beweiskraft zuschreibt, unser kanonisches Buch der Könige nicht gemeint sein. Nahe liegt die Vermuthung, dieses Buch der Könige von Israel und Juda sei identisch mit dem in unserm B. d. Kön. beständig citirten Buch der Zeitgeschichten der Könige von Juda. Aber gegen diese Identität erklärt sich der Verf. ebenfalls mit vollem Rechte. Er hält das Buch der Könige von Juda und Israel für eine jüngere Bearbeitung des Buches der Zeitgeschichten, welches auch von dem Verf. des kanonischen Buches der Könige zu seiner im prophetischen Sinne und Geiste dargestellten Königsgeschichte benutzt worden war. Auf Abschnitte dieses Buches beziehen sich auch alle anderen Citate der Chronik mit Ausnahme des Citates der Geschichte des Ussia, die Jesaja, der Sohn des Amoz, der Prophet, geschrieben hat, 26, 22. Diese jüngere Bearbeitung der Zeitgeschichten ist, wie der Verf. annimmt, wohl eine Erweiterung derselben gewesen, in welcher ihr früherer Inhalt vollständig wiederholt, zugleich aber durch mancherlei aus späteren Schriften Geschöpftes oder auf der umgestaltenden Tradition Beruhendes, namentlich auch auf Weissagungen und Schicksale von Propheten sich Beziehendes vermehrt wurde. Also Hauptquelle unser kanonisches Buch der Könige; daneben ward dann eine Erweiterung des Werkes benutzt,

auf welches in den B. der Könige beständig verwiesen wird und aus welchem doch ohne Zweifel der Verf. des B. der Kön. seine Berichte und Angaben geschöpft hat.

Ich bin in meinem Commentare zur Chronik insofern zu demselben Ergebniss gekommen, als ich das Verhältniß der B. der Könige und der Chronik zu der gemeinschaftlichen Quelle in dieser Weise aufgefaßt habe:

Gemeinschaftliche Quelle: Zeitgeschichten.

B. der Könige.

Buch der Könige von Juda und Israel.  
Chronik.

Die Unterschiede zwischen der Ansicht des Verf. und der meinigen möchte ich mit wenigen Worten dahin angeben: 1) Ich glaubte annehmen zu müssen, daß schon das Buch der Könige von Juda und Israel eine Auffassung der Geschichte dargeboten hat, welche von der in der Chronik nicht allzu weit entfernt gewesen ist, und schrieb daher einen großen Theil dessen, was der Verf. der neugestalteten Thätigkeit des Schreibers der Chronik zuweist, auf Rechnung dieses Buches. So viel ich sehe, wird der Verf. keinen Grund haben, einen Widerspruch gegen die Annahme zu erheben, daß in dem Buche der Könige von Juda und Israel, welches er selbst für eine spätere Bearbeitung und Erweiterung der Zeitgeschichten hält, eine Umgestaltung der alten Geschichte vorhanden gewesen ist, die durch dieselben Interessen und Anschauungen bedingt war, deren Einfluß er in der Bearbeitung der alten Geschichte, wie sie in der Chronik uns vorliegt, klar und überzeugend nachgewiesen hat. Ich gestehe ihm aber meinerseits gern zu, daß ich die eigene Thätigkeit des Schreibers der Chronik nicht hoch genug angeschlagen und nicht hinreichend berücksichtigt habe. 2) Ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß in den Abschnitten der Chronik, die ihre Parallelen in unseren Büchern der Könige haben, der Schreiber der Chronik jedesmal die B. der Könige, in den Abschnitten, welchen keine Parallelen zur Seite stehen, das Buch der Könige von Juda und Israel benutzt haben sollte. Dieses Buch muß doch, auch nach des Verf. Ansicht von demselben, den geschichtlichen Stoff, den unsere B. der Könige in ihrer Weise und in zusammengebrängter Darstellung enthalten, dargeboten haben; ich kann daher nicht absehen, was den Schreiber der Chronik hätte veranlassen können, diesen immer erst aus den B. der Könige herauszuholen. So bringe ich noch den Einfluß eines Mittelgliedes in Rechnung, welches freilich für uns fast nur eine unbekannte Größe, ein  $x$  ist; meine Rechnung kommt daher nicht zu den scharfen und bestimmten Ergebnissen, die der Verf. gewinnt. Aber das Vorhandensein dieses  $x$  steht fest und so muß es berücksichtigt werden.

Durch die Untersuchung der Geschichte David's, 1 Chron. 10—22, Cap. 28 und 29, gewinnt der Verf. dieses Ergebniss: Alles, was hier von Geschichtserzählung geboten wird, gehört mit Ausnahme einiger kleiner Notizen entweder dem kanonischen B. Samuel's an oder ist das eigene Werk unseres Geschichtschreibers. Nur Namenverzeichnisse, die zum Theil auch von dem Verfasser des B. Samuel's benutzt sind, lagen ihm außerdem schriftlich vor. Mit den Worten Samuel's des Sehers und Nathan's des Propheten und Gad's des Schauers, 1 Chron. 29, 29, sind Abschnitte unseres Buches Samuel's gemeint. — Mir scheint dieses Citat durchaus auf einer Linie zu stehen mit den Citaten scheinbar prophetischer Schriftten im 2. B. der Chronik, und wenn es doch mehr als wahrscheinlich ist, daß in dem B. der Könige von Juda und Israel auch die Geschichte des David enthalten

war, so sehe ich nicht ab, was uns hindern könnte, eine Benützung dieses Werkes und eine Verweisung auf dasselbe auch in der Geschichte des David anzunehmen.

Ueber die Verzeichnisse in 1 Chron. 1—9 und Cap. 23—27 spricht sich der Verf. dahin aus: es lasse sich überall nicht bestimmen, wie viel davon dem Schreiber der Chronik selbst angehöre, wie viel er aus älteren Verzeichnissen entlehnt habe, klar sei aber, daß auch die von ihm benutzten Verzeichnisse nach-erilische seien und daß seiner Bearbeitung das Streben zu Grunde liege, die Verhältnisse der Priester und Leviten als schon in der Zeit der Gründung des Tempels gestiftet, aber auch dieselben der Mangelhaftigkeit der Gegenwart gegen-über in idealer, vorbildlicher Gestalt darzustellen.

Ich kann die Anzeige dieses Buches nicht schließen, ohne dem Verf. für sein sorgames und freundliches Eingehen auf meine Arbeiten, besonders auf meinen Commentar zur Chronik, zu danken. Weitere Verständigung mit ihm zu suchen wird mir eine Freude sein.

Göttingen.

Bertheau.

Theologisch=homiletisches Bibelwerk. Die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments mit Rücksicht auf das theologisch=homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes, herausgegeben von J. P. Lange. Des Alten Testaments V. Theil: Das Buch der Richter und Ruth, von Paulus Cassel. Viefelseld, Velhagen und Klasing, 1865. XX u. 242 S.

Diese Erklärung des Buches der Richter und Ruth ist angefüllt mit einem Staunen erregenden Nebeneinander gelehrter Verzerrungen, das aus den Gebieten der semitischen, indischen, iranischen, griechischen, slavischen, nordischen und deutschen Sage, der alten und neuen Geschichte, der Politik, des römischen und des neuen Rechts, der Zoologie u. s. w. hergeholt ist; sie ist hell strahlend vom Glanze hoher Wörter und der Pracht blendender Behauptungen, reich an kühnen Gegensätzen, überraschenden Verbindungen und räthselhaft kurzen, zum Theil unverständlichen Behauptungen. Abälino und Napoleon, italienische Fürsten und altnordische Könige, Cäsar und Heinrich III. von Frankreich, Gustav Adolf und Alfred von England, Päpste und Rabbinen werden in bunter Reihe dem Leser vorgeführt. Die einzelnen Worte und Sätze des biblischen Textes werden zu Hafen, denen eine ganze Last nicht selten interessanter und ein vielseitiges Wissen bezeugender Bemerkungen aufgebürdet wird. Zu den Worten: „Die Erde bebte, Richt. 5, 4, heißt es: „Die Herrlichkeit der biblischen Gedanken vor den schönsten der Hellenen zeigt sich deutlicher fast nirgends“, und dann wird geredet von Heshod und Zeus und Typhon und der Halbinsel des Sinai, wo der Regen ein Wunder ist, und dem Erdbbebengürtel, der sich ums Mittelländische Meer zieht und zahllose Erfahrungen darbot. Auf die naive Schönheit, die Genialität, die feine Darstellung u. dgl. wird wiederholt hingewiesen; dem poetischen Wurse des Debora-Liedes ist die Vermuthung die anpassende, daß Jael der ritterliche Beiname des Schamgar oder noch wahrscheinlicher des Ehud gewesen ist. Richt. 5, 2 wird übersetzt: „Um daß in Israel wild wallte das Haupthaar in des Volkes Weihe! Preiset Gott!“ und so werden fast in jedem Verse des Debora-Liedes gleiche Anfangsbuchstaben der Wörter durch den Druck hervorgehoben, denn die Alliteration des Stabreims trete so bedeutend hervor, daß er am eigentlichsten eine absichtliche Kunst verrathe



Da das Lied aber keine regelmäßige Strophenbildung hat, so kann er auch nicht denselben regelmäßigen Gesetzen unterworfen sein wie in den nordischen Gedichten. Aber in seiner Freiheit erhebt er die Kraft des Liedes ungemein. Er gleicht den Kieseln, über welche die Strömung stärker dahinfließt. Er stellt sich in vollster Entwicklung und Feinheit, wie nur in altnordischen Dichtungen, dar, aber auch in ziemlicher Ungebundenheit.“ Alliterationen, gleiche Endungen sind da, — in welchem hebräischen Liede wären sie nicht? — aber von einem Stabreim zu reden und die Feinheit des Stabreims, so wie hier geschieht, in der Uebersetzung hervorzuheben, ist ebenso kühn wie die Wiedergabe 5, 12 durch „Alas, Alas, Debora! Alas, Alas, dichte den Gesang!“ — Von den Richtern werden gar hohe Dinge ausgesagt: „Kein tragischer Schatten liegt auf dem Leben des Othniel, in ihm wird der Geist des Gehorsams, der im Glauben das Gesetz thut, zum Geiste der Kraft; die That des Ehud übertrifft ohne Zweifel alle ähnlichen Unternehmungen an Lauterkeit des Motivs wie an Kraft und Kühnheit der Ausführung; Gideon steht vor Israel in einem Glanze wie kein Anderer seit Menschengebunden; er ist treu bis an seinen Tod, den er im Segen erreicht; Jiftach ist ein wahrer tragödischer Held, seine Kraft wächst in der Verbannung; sein Sieg und Ruhm verschleiert sich in der Verwaisheit, wenn ihn auch das einzige Töchterlein verläßt. Aber groß ist er überall. Zuletzt bleibt er dennoch Sieger. Gott ist überall sein Glaube. Die ganze Erzählung von Jiftach erhält erst ihren tiefen Reiz durch das geheimnißvolle und in Israel damals höchst eigenthümliche Ereigniß, daß die Tochter des großen Helden, die berufen war zu dem schönsten Leben, in Einsamkeit und Unbräutlichkeit ihre Tage hingebracht hat.“ — Mir steht eine solche Erklärung des Buches, wie sie der gelehrte Verf. giebt, als eine fremdartige Erscheinung gegenüber, und ich muß mir wohl sagen, daß ich schwerlich befähigt bin, die Anforderungen, die an einen Theil des theologisch-homiletischen Bibelwerks von dem Verf. und seinen Lesern gestellt werden, zu würdigen, und ob ihnen diese Bearbeitung des B. Richter und Ruth entspreche zu beurtheilen. Wenn ich doch eine Anzeige dieser Erklärung zu schreiben unternommen habe, so darf ich mich zu meiner Entschuldigung auf die Worte des Verf. berufen: „Zehn Jahre lang beherrschte der Commentar von Studer beinahe die Auslegung. Gutes enthielt dagegen Hengstenberg (die Authentie des Pentateuchs, Bd. II, S. 116). Noch länger war dies mit dem Buch der Richter, erklärt von Bertheau, der Fall, welches daher im nachfolgenden Commentare namentlich berücksichtigt ist.“ Die Abfassung des B. der Richter muß nach dem Verf. „später geschehen sein, als der große Sieg von Samuel über die Philister erkochten worden, die Reformation in Israel eingetreten, die Bundeslade aus dem Exil zurückgeführt ist. Eine Folge dieser Reformation war auch das Verlangen des Volkes nach dem Königthum, denn es suchte Sicherheit vor den Feinden wie auch vor sich selbst und seinem Unglauben bei diesem verheißenen Institute. Wahrscheinlich eine Folge derselben war auch die Abfassung dieses Buches der Buße und Lehre. Andererseits muß es vor dem Königthum David's abgefaßt sein. Jerusalem hieß noch Jebus und die Jebusiten waren noch nicht ausgetrieben, 1, 21. 19, 10. Wenn aber 2 Sam. 5, 6 (ich bitte, den Vers nachzulesen) einen Sinn haben soll, so geht es auf die Vernichtung der Jebusiten durch David, wie auch die Geschichte bestätigt. Man würde sonst auch eine Andeutung dieses Königthums nicht vermissen. Der Name Juda tritt von Othniel's Zeit in den Hintergrund und in

Simson's Geschichte wird er nicht ehrenvoll erwähnt. Aber es weist auf die Zeit von König Saul die verhältnißmäßig reiche Erwähnung von Benjamin. Während Othniel's Geschichte ganz summarisch berichtet ist, wird die That Ehud's bis auf das Genaueste angezeigt. Ebenso reich zeigt sich die Tradition bei der Erzählung von Gibeon, 17—19. Saul sagt von sich 1 Sam. 19, 21 [9, 21], er sei aus dem kleinsten der Stämme. Diese Geschichte von Gibeon erklärt den Grund von Benjamin's Kleinheit und führt ihn auf den wilden Kampf Israels mit ihm zurück. „Ich habe wörtlich den ganzen Beweis, den der Verf. für die Abfassung des Buches vor dem Königthum David's giebt, mitgetheilt. Nach Keil ist das Buch spätestens zu Anfang der Regierung des David verfaßt, nach unserm Verf. noch vor dem Königthum David's. Und der einzige Grund dafür, der in Betracht kommen könnte, ist der aus den Worten 1, 21 genommene: „So wohnten die Zebusiten bei den Söhnen Benjamin's bis auf diesen Tag“, denn die Stelle 19, 10 kann doch offenbar nicht beweisen, daß das Buch geschrieben sein müsse, als noch Zebusiten vorhanden waren. Aber wo wird denn gesagt, daß die Zebusiten durch David vernichtet sind? Das A. T. weiß nichts von einer solchen Vernichtung. Im Gegentheil, es berichtet uns von dem Zebusiten Aravna, 2 Sam. 24, von Zebusiten zur Zeit des Salomo, 1 Kön. 9, 20 (ja von Zebusiten zur Zeit des Esra, Esra 9, 1), und diese werden doch gewohnt haben bei den Söhnen Benjamin's. Aber der Verf. weiß, 2 Sam. 5, 6 gehe auf die Vernichtung der Zebusiten durch David und die Geschichte bestätige diese Vermuthung! Man kann fragen, ob bei dem Zweck und der Anlage einer solchen Erklärung, wie sie der Verf. geben will, es nicht passender gewesen wäre, einfach auf die Schwierigkeiten, welche der Bestimmung der Abfassungszeit sich darbieten, hinzuweisen und etwa kurz die verschiedenen Ansichten aufzuzählen; sicher ist es nicht gestattet, in solcher Weise schnelle Entscheidung zu geben und der Meinung Vorschub zu leisten, als handle es sich hier um eine leichte Sache. — Nach §. 3 soll ich ein Mißverständniß an mehreren Stellen meines Commentars bedeutungsvoll betont haben, welches in der Annahme besteht, daß der Verf. d. B. der Richter schon Beziehungen auf Dinge, die unter Salomo (oder noch später) geschehen sind, eingefügt, also nach Salomo gelebt habe. Gern will ich zugeben, daß man nicht genöthigt ist, in 1, 28 eine Hinweisung auf die Zeit Salomo's zu finden, aber ich kann nicht zugeben, daß die wahre Pietät vor dem Geiste der Schrift (es müßte heißen: vor der Ansicht des Verf. von der Abfassungszeit des Buches) verlange, die Lesart **וְהָאֲרָרִי** Richt. 18, 30 in **וְהָאֲרָרִי** zu verändern. — Ich zähle zwölf Richter in der Reihe von Othniel bis Simson. Es wird mir nach dem Vorgange Keil's zum Vorwurfe gemacht, daß ich Barak und Abimelek nicht mitgezählt habe. Es seien vierzehn Richter da. „Debora richtete Israel zu selbiger Zeit“, heißt es 4, 4; daß Barak Richter gewesen sei, wird nirgends gesagt, und das Buch der Richter kennt nur Richter, die auf einander folgen, nicht aber gleichzeitige. Und nun gar Abimelek! Er ist nach unserm Verf. (Anm. zu den Worten 9, 5: und er erschlug seine Brüder) „das wahre Abbild eines Tyrannen, wie ihn die Geschichte der Griechen auf Festland und Inseln, aber auch die neuere Geschichte, namentlich in Italien, vielfach kennt. Machiavel sagt in seinem Fürsten: Wer auf eine widerrechtliche und gewaltsame Weise eine Krone an sich reißt, muß, wenn es nöthig sein soll, grausam zu sein, alle Grausamkeit auf einmal ausüben, damit er nicht nöthig habe, alle Tage damit von vorne anzufangen. Er führt dafür den Agathokles,

den kleinen Tyrannen von Fermo, Oliverotto an“ u. s. w. Ferner S. 92 wird gesagt: „Abimeleß ist eben nur ein Tyrann, den die Seinen mit angemessener Macht bekleidet.“ Und doch soll dieser Abimeleß zu den Richtern gezählt werden, d. i., nach des Verf. eigenen Worten, zu den Helden, die unter den Israeliten aufstanden und wirklich ihre Richter waren und in göttlichem Geiste die Freiheit wiedergewannen, in deren Geschichte die Großthaten des Erbarmens Gottes in Israel in gesteigerter Fülle sich zeigen! Das B. der Richter kennt keinen Richter Abimeleß, und wer ihn doch als Richter mitzählt, giebt dadurch nur den Beweis, daß er Sinn und Anlage des Buches nicht verstanden hat. — Mit den chronologischen Angaben wird der Verf. schnell fertig: statt der 80 Jahre Ehud's rechnet er 40, die 40 und 20 = 60 Jahre bei Simson werden als Parallele zu den 49 Jahren bei Ammon bis Ibzan aufgefaßt und gar nicht mit in Rechnung gebracht, 27 Jahre kommen auf Josua bis Kuschon, 20 auf Samuel und noch einmal 40 auf Samuel und Saul. So kann man allerdings die 480 Jahre 1 Kön. 6, 1 leicht herausbringen, aber sicher nicht, wie der Verf. meint, auf ziemlich genügende und mit historischer Wahrscheinlichkeit zusammenhängende Art. — Noch einige Worte über des Verf. Ansicht von dem Buche Ruth. „Es fehlt nicht an positiven Anhaltspunkten, um es höchst wahrscheinlich und lehrreich zu machen, daß das Büchlein der Zeit David's, während seines Königthums, entsprungen sei. Es sind keine erheblichen Gründe vorhanden, welche gegen diese fast allein mögliche Zeitannahme der Abfassung sprechen.“ Unter den Verhältnissen zur Zeit David's ist „die Abfassung eines Buches, in welchem die Treue und Freundschaft von Nichtisraeliten, die aber zum Gott Israels gekommen waren, natürlich.“ Ich habe den letzten Satz wörtlich mitgetheilt; es fehlen darin einige Worte. Die Stellung des Buches Ruth unter den Ketubim wird für die ursprüngliche gehalten: „Wenn man das Büchlein eben bloß als eine genealogische Erzählung zur Einleitung von David's Geschichte ansieht, dann steht es zwischen Richter und Samuel an seinem rechten Platz. Da aber dies nicht der Fall ist, sondern ein höherer Gedanke dargelegt wird, den nur die Geburt David's frönt und bestätigt, so hatte man das Recht, ihm eine selbstständige Stellung zu gewähren.“ Auf die Bedeutsamkeit und Schönheit der kleinen Erzählung, auf die Macht der Liebe der Ruth, welche alle nationalen Gegensätze überwindet, weist der Verf. in ergreifender Weise hin. — Wie die Erklärung des Verf. überall für den Inhalt Parallelen beibringt aus fernliegenden Gebieten, so finden sich auch in sprachlicher Beziehung die kühnsten Zusammenstellungen hebräischer Wörter mit denen anderer Sprachen und allerlei Bemerkungen über Wörter anderer Sprachen in ziemlicher Anzahl, zu deren Herbeiziehung man oft gar keinen Grund sieht. Auf diesem sprachlichen Gebiete bereitet das Buch ebenfalls nicht selten Ueberraschungen, z. B. unsere deutschen Namen von Wachs und Honig sind gänzlich die semitischen, wenn auch im verkehrten Verhältniß; das hebräische שֶׁבַע, Honig, entspricht dem deutschen Wachs (Wahs), das hebräische בָּזָב, Wachs, dem deutschen Honig, wodurch die Etymologie der deutschen Wörter allein zu erklären sei. Nasir, der Nasiräer, wird mit cirrus (cf. caesaries = caeraries) zusammengebracht.

Göttingen.

Bertheau.

Grammatische Untersuchungen über die biblische Gracität von Dr. Karl Heinrich Adalbert Lipsius, weil. Rektor der Thomasschule zu Leipzig. Herausgegeben von Dr. Richard Adalbert Lipsius, o. ö. Professor in der evang.-theol. Facultät zu Wien. Ueber die Lesenzeichen. Leipzig, J. E. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1863. XII u. 123 S.

Ein Schriftchen, das lebhaft wünschen läßt, der Herausgeber möge bald sein Versprechen erfüllen können und uns noch weitere Mittheilungen machen aus dem Nachlaß seines Vaters. Diesen Wunsch muß man in doppelter Beziehung haben: einmal allerdings, weil das, was bis jetzt geboten wird, denn doch nur erst zu den alleräußerlichsten Fragen der biblischen Sprachforschung gehört; dann aber, weil diese Punkte mit solcher, auch das Kleinste und anscheinend Geringfügigste nicht übersehenden Sorgfalt, Gründlichkeit und Vollständigkeit behandelt sind wie wohl noch nie, und wir daher nach dieser Probe auch bei den weiteren grammatischen Untersuchungen das Beste zu erwarten berechtigt sind. Eine vollständige Grammatik der biblischen Gracität, mit solcher philologischen Atribie und namentlich auch solchem gewissenhaften Zurückgehen auf die Codices bearbeitet, wie diese erste Probe, wäre etwas, das jeder biblische Sprachforscher nur mit der lebhaftesten Freude begrüßen könnte, und glücklicherweise scheint der leider zu früh seinen langjährigen Forschungen durch den Tod entrissene Verfasser so reiche Sammlungen hinterlassen zu haben, daß sich (nach der Notiz des Herausgebers) eine solche Grammatik aus denselben bearbeiten läßt. Zunächst ist die Veröffentlichung noch weiterer Einzelforschungen, die in die bedeutenderen grammatischen Fragen eingehen, in Aussicht gestellt, wenn nur irgend der Erfolg der ersten Publication für den Verleger ermutigend ist. Dazu möchte auch diese kurze Anzeige in ihrem Theil mitwirken. — Was nun das vorliegende Schriftchen betrifft, so behandelt es die biblische Gracität in ihrem ganzen Umfange, also sowohl die der LXX als des N. T.'s in den Kreis seiner Untersuchungen ziehend, zunächst die Orthographie, beschränkt sich aber dabei vorerst auf die Lesenzeichen, wie der Titel besagt, d. h. Jota subscriptum, Spiritus, Accente, Interpunction, Verbindungs- und Trennungszeichen, Apostroph, Koronis, Diäresis. Zu diesem Zweck geht nun aber der Verf. nicht etwa blos die älteren und ältesten Ausgaben durch, sondern greift durchweg auf die Handschriften zurück, die er, soweit sie ihm zu Gebot standen durch die neueren Veröffentlichungen, aufs sorgfältigste durchforscht und verglichen hat, und wir erhalten so eine genaue Beschreibung der Beschaffenheit der Codices in den genannten Beziehungen (selbst über allerlei sonstige Zeichen in denselben, kritische, tachygraphische, kalligraphische erhalten wir Auskunft), für die ihm nicht blos der Philolog, sondern auch der Theolog dankbar sein muß; denn auch dem Exegeten kann es nur von Nutzen sein, über das, was die Codices — namentlich des N. T.'s — in dieser Richtung bieten oder nicht bieten, ins Klare gesetzt zu werden und sich ein möglichst treues Bild von der Beschaffenheit der Handschriften zu verschaffen. Der Verf. sieht dabei seine Arbeit freilich noch keineswegs als abgeschlossen an und will auch noch nicht etwas ganz Fertiges geben; vielmehr weist er durchweg darauf hin, welche Handschriften noch weiter verglichen werden sollten, um vielleicht noch sicherere Ergebnisse zu erzielen. Das Ergebniß ist nämlich bei den vorliegenden



orthographiſchen Fragen eigentlich überall das, daß die Handſchriften keine ſicheren Anhaltspunkte bieten, ſofern ja die älteſten gerade jene Leſezeichen meiſt noch gar nicht oder nur in ſchwachen Anfängen haben. Der Verſ. hat daher auch die älteſten Grammatiker um Rath gefragt, allein auch dieſe laſſen freilich ſo gut wie rathlos, und es handelte ſich am Ende allerdings darum, irgend welche feſte Grundsätze nach eigenem Ermessen aufzuſtellen.

Der Verſ. theilt uns daher mit, was neuere Grammatiker und die Kritiker des Textes der LXX und namentlich des N. T.'s hierin feſtgeſetzt oder beobachtet haben. So wird beſonders eingehend bei der Frage über die Interpunction die neuere (Rachmann'sche) Theorie dargeſtellt, für die aber der Verſ. ſich doch nicht entſcheiden kann, ſo ſehr ſie ſich durch ihre Einfachheit empfiehlt, da ſie der Subjectivität zu viel Spielraum läßt und daher eine Gleichförmigkeit in den Editionen da durch nicht erzielt wird.

Uraſch.

Schmoller.

Kurze Erklärung des Briefs an die Galater und der Briefe an die Theſſalonicher. Von Dr. W. M. v. de Wette. 3. Auflage, bearbeitet von Dr. W. Möller. (Oder: Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zum N. Teſtament. Zweiten Bandes 3. Theil). Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1864. II und 200 S.

Die Verlags-handlung verdient den Dank des theologiſchen Publicums, daß ſie das längſt bewährte exegetiſche Handbuch zum N. T. von de Wette nicht veralten läßt, ſondern durch neuere Bearbeiter, die ſie nach dem Tod des verdienten Verſ. hierfür zu gewinnen wußte, zeitgemäß zu verjüngen bemüht iſt. Hat daſſelbe auch an dem Meyer'schen Commentar einen ebenbürtigen Rivalen gefunden, der namentlich den Vorzug noch größerer Objectivität in der Auffaſſung des Schriftſinns vor den de Wette'schen Commentaren voraus hat, in denen ſich die theologiſche Anſchauung des Verſ. nicht ſelten bei der Auslegung ſühlbar macht, ſo iſt de Wette doch dadurch keineswegs überflüſſig gemacht. Die Arbeit der Exegete des N. T.'s iſt ja auf keinen Fall ſchon ſo zum Abſchluß gekommen, daß nicht noch für Concurrenz auf dieſem Felde Raum genug wäre. Zudem wird das de Wette'sche Werk bei dem eigenthümlichen Geſchick des Verſ. für commentatoriſche Arbeiten und namentlich für ſolche, die dem Bedürfniß des theologiſchen Studiums dienen ſollen, — einem Geſchick, das ſich in der glücklichen Verbindung von Genauigkeit und Vollſtändigkeit in Benützung der Literatur mit präciſer und compendiöſer Faſſung bewährte, — ſiets ſeinen eigenthümlichen Werth behalten, wenn es durch neue Bearbeitungen mit dem Gang der exegetiſchen Forſchungen gleichen Schritt hält. Die Arbeit eines Anderen fortzuführen und dabei doch deſſen Eigenthümlichkeit nicht zu verwischen, nicht etwas Neues an die Stelle des Urſprünglichen zu ſetzen, hat freilich ſeine beſonderen Schwierigkeiten. Anerkennen muß man, daß der Bearbeiter, um den es ſich bei dem vorliegenden Werk handelt, Dr. Möller, ſein Möglichſtes gethan hat, beiden Forderungen gerecht zu werden, und es entſteht nur die Frage, ob er nicht mit zu ſcrupulöſer Aengſtlichkeit die zweite Rückſicht genommen und dadurch die Benützung des Werks erſchwert hat. Statt nämlich das Neue in das Alte einzu-

folgen und so den ursprünglichen Stamm in organischer Weise fortwachsen und sich verzüngen zu lassen, hat er es sich zur Aufgabe gemacht, die de Wette'sche Exegese vollständig in ihrer Integrität zu erhalten, und er giebt daher das Neue, was er beifügt, die Ansichten neuerer Commentatoren (und deren gab es nach 19 Jahren natürlich viele zu berücksichtigen — die 2. Auflage ist schon im Jahr 1844 erschienen) sowie seine eigenen Bemerkungen, in Form von lauter eingeschalteten Zusätzen, durch Häkchen (') sorgfältig vom ursprünglichen Text unterschieden, wie schon früher bei der Apokalypse, so auch bei dem gegenwärtigen Theile. Obwohl er dies Zusatz- und Einschaltungssystem nun mit viel Geschick durchzuführen versteht, so wird eben doch die Darstellung dadurch nothwendig sehr unbequem und schwerfällig, die Lectüre höchst unerquicklich. Man liest immer erst die de Wette'sche Erklärung, liest man aber weiter, so stellt sich jeden Augenblick heraus, daß man bei dieser doch noch keineswegs stehen bleiben solle; sie erhält durch neuere Erklärungen erst wieder eine wesentliche Berichtigung oder zeigt sich überhaupt als unhaltbar. Dies wiederholt sich in den mannichfachen Variationen. Nun ist schon bei de Wette selbst die Darstellung in Folge des Strebens nach Gedrängtheit keineswegs eine leichte; es ist bei den beständigen Einschaltungen, nicht selten mühsam, den Faden festzuhalten. In erhöhtem Grad ist dies jetzt der Fall, in Folge des Grundsatzes, den der neue Bearbeiter befolgt. Er wollte nicht „einen eigenen Commentar in den fremden hinein-arbeiten“, allein wir haben nun in Wahrheit theilweise zwei Commentare neben einander. Der Pietät gegen de Wette ist damit doch ein zu starkes Opfer gebracht, und zu bedauern wäre, wenn das theologische Publicum, das denn doch etwas aus einem Guß Bearbeitetes, leicht Lesbares wünschen muß, — wenn zumal die studirende Jugend, für welche die de Wette'schen Commentare namentlich auch berechnet sind, sich um des gerügten Uebelstandes willen von denselben abwenden würde. Zu bedauern wäre dies auch darum, weil die Bearbeitung des vorliegenden Theiles durch Dr. Möller in materieller Beziehung in der That alles Lob verdient. Die neuere Literatur ist vollständig und sorgfältig und mit umsichtiger, meist treffender, kurzer Kritik der verschiedenen Erklärungen berücksichtigt; da, wo Dr. Möller theils bei Gelegenheit dieser Kritik, theils sonst seine eigene Ansicht ausspricht, kann man derselben meist zustimmen oder sie verdient wenigstens alle Beachtung. Namentlich gilt dies auch von den Berichtigungen de Wette'scher Erklärungen, die er nicht selten anbringt oder andeutet. Auf das Einzelne einzugehen, würde zu weit führen bei den vielen exegetisch-schwierigen Stellen zumal des Galaterbriefs, und nur Weniges herauszunehmen hätte eben-  
 deswegen wenig Werth. Wir laden lieber Jeden, der die betreffenden paulinischen Briefe studiren will, ein, das Buch selbst zur Hand zu nehmen; er wird aus der gründlichen Arbeit, die an Gründlichkeit und Vollständigkeit durch die neue Bearbeitung nur gewonnen hat, Vieles lernen und sie nicht unbefriedigt aus der Hand legen, wenn er es sich nur nicht verbrießen läßt, durch die schwerfällige Form sich hindurchzuarbeiten.

Ursch.

Schmoller.

## Zur Palästina-Literatur.

(Vgl. Bd. X, S. 553 ff.)

- 1) Das neutestamentliche Emmaus, beleuchtet von Dr. Hermann Zschokke, Rector des österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem. Mit zwei Tafeln. Schaffhausen, Fr. Hurter'sche Buchhandlung, 1865. IV u. 92 S.

Der Rector des genannten Pilgerhauses plädiert in dieser Monographie für el Kubeibeh (auf dem Wege nach Lydda gelegen, in der Nähe von Nebi Samwil) als das echte Emmaus auf eine nicht ungeschickte, aber manchmal doch zu sehr kirchlich scharf einschneidende Weise. Uebel kann man es demselben nicht nehmen, wenn er an die Verhandlung der schwierigen Frage mit einer vorgefaßten Meinung gegangen ist. Wer brächte bei topographischen Fragen dieser Art nicht schon seine mehr oder weniger feststehende Meinung mit?!

Es möge dem Referenten gestattet sein, in Kürze zu berichten, was die Emmaus-Frage in unserer Zeit neu angeregt habe. Eine reiche und fromme Pilgerin aus Paris hatte in Jerusalem nach Emmaus gefragt, in der Absicht, daselbst ein Sanctuarium zu errichten. Sie wurde von den Franciscanern, einer bei ihnen bestehenden alten Tradition zufolge, nach dem oben genannten Orte gewiesen. Für den Platz zu dem Sanctuarium — eine alte Ruinenstätte — hat dieselbe dem Scheich von Abu Ghosh, dem Besitzer derselben, 170,000 Pflaster bezahlen müssen (siehe Ausland 1864, S. 455).

Daß zwei besonders berühmte Reisende und Gelehrte, Edw. Robinson und T. Tobler, auf die erwähnte Tradition wenig halten, daß dieselben das neutestamentliche Emmaus in Amwas Nicopolis (bei Latrun auf dem Wege nach Ramleh) suchten, hatte die fromme Dame und ihre Rathgeber wohl wenig gestört, indem die Genannten ja Atholiken sind. Da aber der katholische Professor Dr. Sepp zu München und der Pariser Jesuit Bourquenoud nicht zu bestimmen waren, ihre Meinung, nach welcher Eulonieh das echte Emmaus sein soll, aufzugeben, so galt es, gute Beweisgründe für Kubeibeh aufzufinden.

Weil gegnerischerseits insonderheit die Entfernung Kubeibeh's von Jerusalem für eine von 60 Stadien bei Lucas nicht entsprechende, als eine zu große erklärt worden war, wurde von den Franciscanern „ein Unparteiischer“ engagirt, der Institutsvorsteher Conrad Schid aus Württemberg, um eine Vermessung der verschiedenen nach Kubeibeh führenden Wege vorzunehmen. Diese Vermessung lieferte das günstigste Resultat für die Richtigkeit der Ansicht der Franciscaner. Kubeibeh liegt nämlich nach derselben nicht mehr und nicht weniger als 60 Stadien von Jerusalem entfernt, während Amwas (das Referent mit Dr. Sepp für das alttestamentliche, aber nicht für das neutestamentliche Emmaus hält) 100 und Eulonieh nicht ganz 40 Stadien von Jerusalem abliegt. Ein Hauptmoment war und ist allerdings mit dem Resultat der Vermessung dieses Unparteiischen gewonnen. Ein anderes, auch nicht zu verachtendes Moment für Kubeibeh liegt in dem Umstand, daß Amwas Nicopolis einst eine Stadt, Kubeibeh aber immer nur vicus gewesen ist. Daß zwischen den Namen Kubeibeh und Emmaus auch nicht die Spur einer Aehnlichkeit besteht, ist allerdings, das muß Herrn Zschokke zugegeben werden, nicht hoch anzuschlagen,

Als der gelungenste Theil der vorliegenden Arbeit erscheint das dritte Capitel über „die Lage des neuteamentlichen Emmaus“ (die beiden früheren behandelten den Unterschied des alt- und des neuteamentlichen Emmaus und die Geschichte dieser beiden); denn es ist hier klar nachgewiesen, daß die Kubeibeh-Tradition nicht erst im vierzehnten Jahrhundert entstanden sei, wie die Gegner behaupten, sondern daß sie über die Zeit der Kreuzfahrer hinausgehe und daß man zur Zeit derselben jedenfalls keinen anderen Ort für Emmaus gehalten haben könne als das auf der Höhe gelegene Kubeibeh, in dessen Nähe eine prächtige Quelle ist. Gegen Dr. Sepp finden wir in dem dritten Capitel die scharfe Bemerkung: „Wo bleibt nun aber die Tradition für Emmaus-Kuloniah, die Dr. Sepp dem Emmaus-Kubeibeh so sehr abspricht? Ich erinnere mich nicht, je in einem Reisebericht gelesen zu haben, daß die Pilger nach Kuloniah gegangen sind, um das Sanctuarium von Emmaus zu besuchen. Die Tradition also beginnt mit Dr. Sepp selbst.“

Die beigegebenen zwei Tafeln, eine Karte der drei von Jerusalem nach Kubeibeh führenden Wege und einen Grundriß von Kubeibeh darstellend, bieten nur ungenaue Abbildungen der Schick'schen Zeichnungen, deren Einsicht dem Referenten gestattet war.

2) Jerusalem und das heilige Land. Pilgerbuch nach Palästina, Syrien und Aegypten von Dr. Sepp, Professor der Geschichte an der Hochschule München. 2 Bände. Schaffhausen, Fr. Hurter'sche Buchhandlung, 1863. XXXVIII u. 781 S. u. 784 S.

Dieses zweibändige Werk mit 400 Illustrationen ist hinsichtlich des darin gesammelten reichen und gut verarbeiteten Stoffes ein sehr werthvolles Werk. Wir finden darin z. B. den Ursprung des christlichen Kirchengebäudes in seiner ältesten, der byzantinischen, Form in Palästina nachgewiesen und dabei die hohe Wichtigkeit der dortigen Basiliken und Spitzbogenbauten für die Kunstgeschichte mit Plänen und Urkunden belegt. Da die Darstellung des Verfassers eine sehr lebendige und gewirkte ist, bereitet die Lectüre dieses Werkes auch noch andern als bloß wissenschaftlichen Genuß. Die Art und Weise des Auftretens ist aber bei dem hochgelehrten Ritter des heiligen Grabes nicht selten eine gar zu entschiedene. Referent kann nicht zugeben, daß derselbe viel Streitiges zu völligem und überzeugendem Abschlusse gebracht, noch weniger, daß, wie ein Bewunderer Sepp's gemeint hat, alle antiquarischen Zweifel und Fragen durch ihn zum Abschluß gebracht worden seien. Es spricht schon die vorstehende Anzeige dagegen. Und so wenig als die Emmaus-Frage, ebenso wenig ist z. B. die Capernaum-Frage oder die von der Echtheit der heiligen Grabkirche irgend wie der endlichen Entscheidung durch den allerdings sehr Kampfstüchtigen entgegengeführt worden. Wenn bei Besprechung protestantischer Angelegenheiten, wie dieß namentlich in dem letzten Abschnitt des ersten Bandes, „die alte Synagoge und neue Judenkirche auf Zion“ überschrieben, der Fall ist, der Verfasser in Bitterkeit verfällt und in Verdrehung aller Wahrheit, so dienen ihm gewissermaßen die maß- und tactlosen Angriffe gegen die katholische Kirche zur Entschuldigung, welche sich protestantische Pilger, unter ihnen obenan der Holländer van de Velde (in dem Buche „Reise durch Syrien und Palästina in den Jahren 1851 und 1852“), erlaubt haben. In dem Sepp'schen Werke weht sonst



wenn es gleich ganz und überall von katholischen Gesinnungen getragen ist und einen katholischen Zielpunkt hat, ein wohlthuernder Geist der Verträglichkeit. Auch bekundet es einen edlen Freimuth des Verfassers, der hie und da sogar mit Kühnheit gegen den Schlendrian der Traditionen ankämpft.

- 3) Physische Geographie des heiligen Landes. Von Edward Robinson, Doctor und Professor der Theologie in Newhork. Aus dem Nachlasse des Verfassers zur Ergänzung seiner früheren Schriften über Palästina. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1865. XIX u. 406 S.

Wie das Werk Hadrian Reland's „*Palaestina ex monumentis veteribus illustrata*“ (Traj. Batav. 1714) bis auf den heutigen Tag sich als ein maßgebendes classisches Werk über das alte Palästina zu behaupten gewußt hat, so wird wohl das hinterlassene Werk Edw. Robinson's auf lange Zeit hinaus die Stelle eines classischen Werkes über das neue Palästina einnehmen. Dieses Werk ist nämlich nicht bloß, wie der Titel andeutet, eine Ergänzung der frühern Schriften Robinson's über Palästina, sondern es ist vielmehr eine systematische Darlegung der Resultate der geographischen Forschungen desselben im heiligen Lande. Der Verewigte hat seine Reisewerke nur als Vorarbeiten zu einem systematischen Werk über die physische und historische Geographie der Bibel angesehen. Die letztere zu vollenden, ward ihm leider nicht vergönnt. Was er davon fragmentarisch, skizzenhaft hinterlassen, hat seine Wittwe (die Herausgeberin des vorliegenden Bandes) zurückzuhalten für gut gefunden.

Daß in der deutschen Ausgabe, welcher eine englische vorangegangen ist, die angegebenen Entfernungen nach deutschen Meilen berechnet sind, ist dankenswerth. Noch mehr fast wäre es zu verdanken gewesen, wenn bei der Transcription der arabischen Wörter nicht die englische Art beibehalten worden wäre. Die des Arabischen Unkundigen werden dadurch nicht selten irre geführt werden, die betreffenden Namen ganz falsch lesen.

Nachträge können schon jetzt verschiedene gegeben werden. Den Untersuchungen des Todten Meeres z. B. durch Costigan, Moore und Befe, Molynaux, Lynch und Compagnie ist nun die durch den Herzog von Luynes bewerkstelligte beizufügen, der auf einem eisernen Boote (das er zu dem Behuf von Frankreich mitbrachte) mit seiner Gesellschaft vom 13. März bis zum 7. April 1864 dieses Meer befahren hat.

- 4) Wanderungen durch Palästina von Konrad Furrer. Mit einer Ansicht und einem Plane von Jerusalem nebst einer Karte von Jerusalem. Zürich, Drelli, Fügli und Comp., 1865. XII u. 514 S.

Der Verf. hat auf den Rath seines berühmten Landsmannes, des Dr. Titus Tobler, praktischen Arztes zu Horn bei Norschach, der in gegenwärtigen Tagen auf seiner vierten Palästinafahrt begriffen ist (s. die Augsburger Allgem. Zeitung, Nr. 293), das heilige Land zu Fuß zu durchwandern gesucht. Es war das kein leichtes Unternehmen, weniger wegen der Unsicherheit bei dieser Reiseart als wegen der besonderen Anstrengungen, welche dieselbe erheischte. Gegen das Ende dieser Wanderungen, bei welchen das Land fünfmal der Breite nach

durchmessen wurde, haben sich denn auch die Kräfte des jungen Mannes wirklich erschöpft und er sah sich genöthigt, wie andere Reisende, sich des Beihilfs eines Reitpferdes zu bedienen. Ich möchte daher durchaus nicht für das Reisen im gelobten Lande die Fußwanderung als empfehlenswerthe Regel aufstellen.

Zu den selteneren Ausflügen, die der strebsame Theolog gemacht hat, gehört z. B. der von Ain Hanijeh (dem Philippsbrunnen) aus über den Berggrüden nach Bet Schemesch.

Der Verfasser hat auf seinen Wanderungen mehr als ein schönes Beispiel arabischen Edelsinns erleben dürfen (s. Ausland 1865, Nr. 21).

5) Bethlehem, besucht im Sommer 1864 von H. Ludwig, Pfarrer Bern 1865. Verlag der J. Dalp'schen Buchh. VI u. 74 S.

Wie einst T. Tobler von seinem großen Reisewerk zuerst „Bethlehem“ hat erscheinen lassen, so hat auch Pfarrer Ludwig geglaubt, wie sein Landsmann den Anfang seiner Beschreibungen mit Bethlehem machen zu sollen, „ruhig abwartend, ob er den eingeschlagenen Weg weiter fortsetzen solle oder nicht“. Die kleine 74 Seiten fassende Schrift giebt ein klares Bild von der Geburtsstadt Christi und beleuchtet ihre Zustände von evangelischem Standpunkt aus. Ueber die Leichenbegängnisse in Bethlehem finden wir folgende Schilderung: „Die Frauen sind dabei besonders thätig. . . In eigenthümlichem Dialekt preist und beklagt ein Weib den Abgeschiedenen. Die anderen fallen von Zeit zu Zeit ein. Bald wird es ganz still, bald ertönt ein entsetzliches Gebenl. Auch begnügt man sich nicht mit einer bloß einmaligen Todtenfeier, sondern an gewissen Tagen wird eine Zeit lang die Wehklage erneuert.“

Notweil.

Ph. Wolff.

### Historische Theologie.

Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, von Ferdinand Christian Baur. Herausgegeben von F. F. Baur. Erster Bd.

Erste Abtheilung: Das Dogma der alten Kirche; erster Abschnitt: von der apostolischen Zeit bis zur Synode in Nicäa. Leipzig, Fues Verlag (C. W. Reisland) 1865. XVIII und 738 S.

Keiner der neueren Theologen hat so viel auf dem Gebiete der Dogmengeschichte durch Einzelarbeiten geleistet wie Baur. Seine großartigen Monographien umfassen einen sehr ansehnlichen Theil des ganzen Gebietes der Dogmengeschichte. Es giebt wenige der bedeutenderen Fragen und Aufgaben derselben nach dem jetzigen Stande, über welche er nicht seine gewichtige Stimme abgegeben hätte. Die größten Untersuchungen über die alte Dogmengeschichte insbesondere sind an seinen Namen geknüpft; seine Anregungen, seine Methode müssen von entscheidendem Einflusse auf die Behandlung dieser Wissenschaft überhaupt bleiben. Je mehr wir nun bereits von ihm auf dem Gebiete derselben haben, desto mehr konnte man sich fragen, ob es gerathen sei, seine aka-

demischen Vorlesungen über das Ganze dieser Wissenschaft noch herauszugeben, welche uns in Ansehung des Standpunktes, der Methode nicht wohl Neues geben können, deren Ausführung in vielem Einzelnen aber sich nur wie ein Auszug zu den Monographien verhalten kann. Gehen wir von diesem ersten Bande aus, so werden wir den Entschluß der Herausgabe desselben ungeachtet nur verdanken und in dem Werke eine wesentliche Bereicherung unserer Literatur begrüßen können.

Die umfassende Einleitung zeigt uns in fließender Entwicklung die bekannte Auffassung vom Wesen und der Geschichte des Dogma's, in ihren Vorzügen und in ihrer Einseitigkeit. Zu der letzteren rechnen wir, daß die Geschichte des Dogma's als Geschichte des Begriffes, des Geistes und seines Selbstbewußtseins überhaupt gedacht ist, daß das besondere Object, das religiöse Bewußtsein als solches, nicht zu seinem vollen Rechte kommt, daß daher auch in der dritten Periode, indem der Geist in sich selbst zurückgeht, dieser specifische Gehalt, der Gegenstand selbst zu verschwinden scheint. Zu den unvergeßlichen Vorzügen gehört vor Allem, daß überhaupt diese Geschichte als Proceß betrachtet und mit voller Energie auf die immanente Natur desselben verwiesen, in ihr die einzig richtige Methode der Dogmengeschichte erkannt wird.

Es kann aber nicht die Aufgabe einer Anzeige dieses Buches sein, über die Principien in der Auffassung der Wissenschaft, die hier vertreten sind, sich auseinanderzusetzen. Sie sind bekannt genug, und oft genug besprochen. Die Frage ist: Was bietet uns diese vorliegende Darstellung der Disciplin Neues? Hierauf haben wir die Antwort zu geben, daß sie den Inhalt und Verlauf der Dogmengeschichte reich und vollständig, klar und übersichtlich erzählt, daß sie sich damit über alle vorhandenen Handbücher stellt und eine wesentliche Lücke in der Literatur ausfüllt.

Es ist wohl kaum zu viel gesagt, wenn wir sagen, daß die Dogmengeschichte seit dem Münscher'schen Handbuch, welches bekanntlich nur die alte Zeit ausgeführt hat, nicht mehr in lesbarer Gestalt beschrieben wurde. Die tüchtigen Compendien, welche seither erschienen sind, können nicht entgegengehalten werden; sie dienen einem anderen Zwecke. Wer sich aber näher mit diesen Dingen abgiebt, der weiß, wie sehr gerade bei dieser Wissenschaft noch andere Bücher als Compendien, und zwar ganz besonders für den Zweck des Lernens, nöthig sind. Der vielfach abstracte und noch öfter scheinbar zusammenhangslose Charakter des Materials tritt in jeder compendiarischen Behandlung nur um so greller hervor. Hier kann nur eine ausführlichere Darstellung, welche durch das Eingehen in das Einzelne Farbe und Leben giebt, es kann aber auch nur eine solche Darstellung helfen, welche wirklich Geschichte schreibt und den Stoff geistig zu durchdringen sucht. Darf man diese Eigenschaft bei dem Verfasser von vornherein voraussetzen, so verbindet sich damit noch eine andere Eigenthümlichkeit, welche alle seine Arbeiten auszeichnete, die sichere Auswahl des Wesentlichen und Ausscheidung alles wirklich Kleinen, die großartige Uebersichtlichkeit, welche nicht am wenigsten den Meister des Faches bekundete. Durch alles dies haben wir in diesen Vorlesungen ein Buch, in welchem sich diese Wissenschaft, auch lediglich von der formellen Seite betrachtet, fast in ganz neuer Gestalt darbietet, ebenso geeignet für das eigentliche Studium des angehenden Theologen wie für die Orientirung jedes gebildeten Mannes. Sie bilden

nicht bloß ein Handbuch zum Nachschlagen, sondern eine Schrift, die mit steigendem Interesse im Zusammenhange gelesen werden kann.

Diese praktische Brauchbarkeit des Buches wird dadurch erhöht, daß die construirende Betrachtung vom speculativen Standpunkt, welche in den Baur'schen Monographien hie und da ein starkes, selbst für das Verständniß des Einzelnen störendes Uebergewicht erhielt, in diesen Vorlesungen viel seltener angewendet ist. Allgemeine Reflexionen dieser Art treten nur so viel ein, als sie erforderlich sind; um der stofflichen Erzählung gegenüber einen wohlthuenenden Anhepunkt zu bilden, und sie tragen meist nicht den Charakter der Construction nach Hegel'scher Geschichtsmethode, sondern sie sind klare, schlagende Urtheile, verständige und allgemein verständliche Bemerkungen, die sich nicht auf die Anschauungen der philosophischen Schule, sondern die Gemeinbegriffe gründen.

Man kann verschiedener Ansicht sein über die Anordnung des dogmengeschichtlichen Stoffes. Ohne Zweifel wäre es die höchste Form dieser Wissenschaft, welche uns die Fortbewegung des Dogma's selbst rein geschichtlich darstellen und deren Darstellung daher die Eintheilungsgründe nur aus den Factoren der Geschichte und den allgemeineren Erscheinungen derselben entnehmen würde, mit anderen Worten, welche den ganzen Stoff in der Ausführung dessen, was man jetzt den allgemeinen Theil nennt, geben würde. Bekanntlich hat unsere Wissenschaft sich umgekehrt aus der speciellen Dogmengeschichte herausgebildet und hat das chronologische Verfahren, damit aber eben überhaupt die geschichtliche Entwicklung im Ganzen erst allmählich Raum gewonnen. Die Vorlesungen Baur's schließen sich nun der jetzt vorherrschenden Weise an, bei welcher die Periodeneintheilung die oberste ist und die allgemeine Dogmengeschichte die Einleitung zu jeder einzelnen Periode bildet, die specielle aber innerhalb der Periode sich der hergebrachten Ordnung der dogmatischen loci anschließt. Es ist also genau dieselbe Eintheilung wie in seinem kleinen Compendium. Auch bei diesem Verfahren bleibt noch ein Spielraum für verschiedene Behandlung, einmal insofern man in der wechselnden Anordnung der Reihenfolge der loci schon den verschiedenen Charakter der einzelnen Perioden ausdrücken kann, sodann insofern bei dem einzelnen Dogma die Geschichte mehr nach historischen Gesichtspunkten, Lehrern, Schulen zc., oder nach den unterschiedenen Momenten des Dogma's selbst fortschreiten kann. Nach diesem Anfange des Werkes zu schließen, hat Baur wie in seinem Compendium es vorgezogen, was das Erstere betrifft, für alle Perioden im Wesentlichen bei dem gleichen Schema der Dogmen stehen zu bleiben. Und was das Zweite betrifft, so wechselt im Ganzen der sachliche Gesichtspunkt in der Darstellung der einzelnen Dogmen mit dem historischen ab; im Allgemeinen bewegt sich jedenfalls die historische Darstellung mit großer Freiheit. Vom Standpunkte idealer Anforderung an die Wissenschaft könnte man ein strengeres Durchführen des historischen Verfahrens vorziehen. Wie sich aber überhaupt die Sacheintheilung bisher erhalten hat zu Gunsten der Verbindung der Dogmengeschichte mit der Dogmatik und um des Werthes willen, den sie für die letztere hat, so wird man wohl sagen dürfen, daß die praktische Brauchbarkeit dieses Buches auch durch diese Seite des Verfahrens nur erhöht wird. Die Orientirung ist dadurch wesentlich gefördert und die große Mehrzahl der Leser wird es nur Dank wissen, daß auf diese Weise ihr



der geschichtliche Stoff überall im Anschluß an die bekannten Fragen, um welche es sich in der Sache selbst handelt, vorgeführt wird.

Man kann sich in der That auch bei diesen Vorlesungen wie bei anderen des Verfassers, welche nach seinem Tode herausgegeben worden sind, nur darüber wundern, wie sehr sich die Handschriften desselben durch die flüssige, correcte und saubere schon buchmäßig fertige Gestalt auszeichnen, ohne daß doch der angenehme leichtere Ton der Rede dabei verloren geht. Vergleicht man damit die herausgegebenen Vorlesungen seiner großen Zeitgenossen und Mitarbeiter, Gieseler und Meander, über Dogmengeschichte, so wird Niemand den Werth, den dieselben haben, herabsetzen und verkennen wollen. Meander hat in gedrängter Kürze so manche eigenthümliche Auffassung, Gieseler so manche seltene und feine Bemerkung, die nur seiner großen Literaturkenntniß möglich war, gegeben. Aber Meander's Darstellung ist vielfach nicht recht durchsichtig und die Gieseler's in manchen Stellen lückenhaft und dürftig. Beide Bücher haben daher ihren Werth mehr für den Kenner als für das Studium. Es ist die eigenthümliche Art Baur's, seine Vorlesungen schriftlich auszuarbeiten, und wohl auch der größere Raum, welchen ihm die Gewohnheit der Universität, an welcher er wirkte, für die Dogmengeschichte gab, wodurch dieselben bei ihm diesen ganz anderen Charakter bekommen haben.

Daß bei Vorlesungen, die nach dem Tode des Verfassers von anderen Händen herausgegeben werden, Manches dem augenblicklichen Stande der Sache nicht entspricht, Manches auch den letzten Intentionen des Verfassers, mit welchen er selbst nur vor die Oeffentlichkeit getreten sein würde, nicht mehr ganz entspricht, liegt in der Natur der Sache und läßt sich auch da nicht ganz vermeiden, wo der Fleiß des Verstorbenen an seinen Handschriften, wie dies nach dem Vorworte des Herausgebers hier der Fall war, fortwährend nicht nur gebessert, sondern auch völlig umgearbeitet hat. In manchen Dingen läßt sich dies hier durch die Vergleichung mit der von Baur selbst bearbeiteten wiederholten Auflage seiner Geschichte der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten erkennen; so zum Beispiel in der Darstellung der Gnosis und der gnostischen Systeme, wo die Auffassung der ganzen Erscheinung und der einzelnen Bildungen in jener Schrift die reife Fortbildung stets wiederholter Studien und daher wesentliche Abweichungen von der älteren Ansicht, mit welcher er selbst gerade in diesem Gebiete früher Bahn gebrochen, zeigt; die Vorlesungen dagegen zeigen noch mehr den Uebergang zu dieser späteren Ansicht und enthalten noch Manches aus der früheren. Von Anderem mag noch erwähnt werden, daß z. B. bei Justin die unechten oder doch zweifelhaften Schriften öfter noch als Quellen seiner Ansicht in einer Weise benutzt werden, welche Baur wohl später nicht mehr so festgehalten hätte. So sind ferner die Streitigkeiten über das Trinitätsdogma, welche wir durch die sogenannten Philosophumena kennen gelernt haben, zwar angeführt und beleuchtet, aber im übrigen Contexte ist Manches nach den älteren Quellen stehen geblieben, ohne Verwerthung der Beiträge, welche von dorthier gekommen sind. Die polemische Erörterung einzelner Dinge bewegt sich ebenfalls zum Theil noch mehr in den älteren als in den neueren Verhandlungen. Sonst zeigt aber auch eine sorgfältigere Beobachtung, daß der Verfasser auf Manches Rücksicht nimmt und es verarbeitet oder abgewiesen hat, ohne es ausdrücklich in den Vordergrund zu stellen. Die Art der Herausgabe

ist jedenfalls nur zu loben, sofern sie sich auf die treue Richtigstellung des Gegebenen beschränkt, diese mit größter Sorgfalt durchgeführt und dabei dem Buche seine Frische und sein Leben bewahrt hat.

Von Einzelheiten, über welche Frage zu stellen wäre, möge hier nur Eines erwähnt und berichtigt werden, weil es sich auch in des Verfassers kleinem Lehrbuch findet. Dort ist 2. Auflage, S. 136, Anm. 4, bemerkt: „Daß, wie auch Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. S. 174, behauptet, Tertullian zuerst von einem sacramentum baptismatis et eucharistiae spricht, ist unrichtig, der Ausdruck findet sich weder adv. Marc. 4, 30 noch, wie es scheint, sonst.“ Ebenso heißt es in den Vorlesungen, S. 665, Anm. 1: — — „den Ausdruck sacramentum baptismatis et eucharistiae, der bei Tertullian adv. Marc. 4, 30 stehen soll, habe ich weder hier noch sonst, auch nicht in dem Dehler'schen Index finden können.“ Der Ausdruck findet sich jedoch allerdings, nämlich Tert. adv. Marc. 4, 34: aut si omnino negas permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis nec conjungens marem et feminam nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum et adversus ipsum creatorem? Hiermit erledigt sich diese Sache.\*)

Elbingen.

E. Weizsäcker.

Die Geschichte Jesu nach Matthäus als Selbstheweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet. Ein nachgelassenes Werk von Thom. Wizenmann, zum ersten Mal 1789 mit einer Vorrede herausgegeben von Johann Friedrich Kleuker, zum zweiten Male mit einer Einleitung und dem Meisten und Bedeutendsten aus Wizenmann's Nachlasse von Dr. C. A. Auberlen, außerord. Professor der Theologie in Basel. (Zweiter Titel: Zur Philosophie und Geschichte der Offenbarung, von Th. Wizenmann.) Basel, Bahnmaier's Verlag (C. Detloff), 1864. XXX und 511 S.

Früchte eines längst und früh Verstorbenen haben wir hier vor uns, — Früchte, dargeboten aus der Hand eines ihm geistig nahe verwandten Theologen, der sofort auch in einem unerwartet frühen Tod ihm folgen sollte, — Früchte aber, entsprossen dem Leben von oben und weisend auf das Leben von oben, zu dessen Vollgenuß beide mit gleich sicherer Hoffnung und gleicher Freude nach schweren leiblichen Leiden hinübergegangen sind.

Wizenmann, der junge, durch Bengel, Detinger, Ph. M. Hahn angeregte Gottesgelehrte, der jugendlich frische, reich begabte, vielseitige Mitarbeiter im Kreise derjenigen Theologen und Philosophen, unter welchen zu seiner Zeit eine Neugeburt christlicher Wissenschaft sich vorbereitete, war, nachdem ihn der Tod schon in seinem 28. Lebensjahr im Jahre 1787 dieser Arbeit entrissen hatte, wohl lange Zeit auch unter denen, welche seine Bedeutung freudig hätten würdigen mögen, gänzlich unbekannt geworden. Er wurde der Gegenwart in Erinnerung gerufen durch die Monographie des Freiherrn von der Goltz, welche 1859 über ihn erschienen ist. An diese hat der Aufsatz Auberlen's über ihn im

\*) Anm. bei der Druckrevision: Die Sache ist seither im zweiten Bande S. XIV auch vom Herausgeber berichtigt.

IX. Band dieser Jahrbücher, S. 304ff., angeknüpft. Das Wesentliche über seine Persönlichkeit und sein Leben hat dann von der Goltz auch in dem ihm gewidmeten Artikel der Herzog'schen Encyclopädie zusammengefaßt. Schon durch das, was wir in diesen Darstellungen über ihn gehört haben, war der Wunsch, daß auch größere schriftstellerische Erzeugnisse von ihm uns mitgetheilt würden, und Auberlen's Absicht, diesem Wunsche nachzukommen, gerechtfertigt. Und besondere Theilnahme wird nun eben auch Auberlen's Beschäftigung mit Wizenmann und dessen Schriften für sich selbst und zugleich für ihren Gegenstand bei Vielen erwecken. Jene Abhandlung Auberlen's war, wie er selbst noch dem Referenten erzählte, die erste literarische Arbeit, an die er nach Jahren des Leidens sich wieder wagte; er dictirte sie während eines Kurajenhalts im Jura während des Augusts 1863 seiner Gattin in die Feder. Dann ging er an die Herausgabe Wizenmann'scher Schriften, zunächst des Werkes über das Matthäusevangelium, von welcher er schon dort (a. a. O. S. 325) geäußert hatte, daß er sie vielleicht unternehmen werde. Trotz neuer Krankheit vollendete er sie und fügte noch im April 1864 die Einleitung hinzu. Am 2. Mai desselben Jahres entschlief er.

Wizenmann's Schrift über Jesu Geschichte nach Matthäus, welche derselbe bis zum 21. Kapitel ausgeführt hinterlassen und nach seinem Tode Kleuker herausgegeben hatte, macht den ersten Theil der uns vorliegenden Sammlung aus. Auberlen hat über sie schon in jener Abhandlung berichtet. Dem äußeren Umfang nach ist sie das weitaus größte Stück der Sammlung. In Hinsicht auf Reichthum, Gedrängtheit und Originalität der Gedanken stehen großentheils noch über ihr die Abhandlungen Wizenmann's, welche Auberlen in 13 Beilagen folgen läßt. Sie sind theils vollständig mitgetheilt, theils wenigstens wichtige Abschnitte aus ihnen. Nur auf einige derselben hatte Auberlen schon dort aufmerksam machen können. Es gehören zu den werthvollsten unter ihnen besonders auch solche, welche jetzt zum ersten Mal im Druck veröffentlicht worden sind; die Manuscripte befanden sich in Kleuker's Nachlaß auf der Kieler Universitätsbibliothek. Die Abhandlungen behandeln, wie Auberlen selbst sie eintheilt, theils die allgemeinen Grundfragen über Wesen und Erkenntniß Gottes, theils die Principien der göttlichen Offenbarung, theils die Anfänge (nach 1 Mos.) und den Plan derselben. Darauf folgen noch Aufsätze über die alttestamentlichen Typen und den Gebrauch gewisser alttestamentlich-prophetischer Stellen im Neuen Testament, endlich eine „Darlegung der ganzen Offenbarung Gottes in Christo in einer einzigen Stelle, Phil. 2, 4—11“, wo, wie Auberlen bemerkt, Wizenmann als ein Vorläufer der neueren Lehre von der Kenosis erscheint. Wir ersehen schon aus dieser Uebersicht den Sinn des zweiten Titels der Sammlung: „Zur Philosophie und Geschichte der Offenbarung“. Bedauern möchten wir, daß nicht zugleich auch eigentlich philosophische Arbeiten Wizenmann's veröffentlicht worden sind; nur kleine Abschnitte erhalten wir hier aus seiner Abhandlung über „die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie“ und aus seinem daran sich knüpfenden Sendschreiben an Kant. Schon das Mitgetheilte läßt ihn als einen selbstständigen und eigenthümlichen Geist auch im Philosophiren überhaupt erkennen. Jacobi schätzte an ihm nicht bloß einen edlen Freund, sondern auch einen feinen und tiefen Denker. Kant (Kant's Werke, herausgegeben von Hartenstein, Bd. I, S. 122) sprach von den

„nicht unbedeutenden Schlüssen des scharfsinnigen Verfassers der Resultate“, d. h. der vorhin erwähnten, anonym erschienenen Abhandlung. Auberlen wollte jedoch der gegenwärtigen Sammlung die „Resultate“ und das „Sendeschreiben“ nicht einverleiben, weil sie, wie er sagt, sich zu sehr um die Gesichtspunkte der damaligen Zeit und des besonderen Anlasses bewegen, als daß heutzutage einem größeren Leserkreis ein Interesse und Verständniß dafür zugemuthet werden könnte. Ueber einige noch ungedruckte, auf Philosophie und zwar Erkenntnißtheorie bezügliche Aufsätze Wizenmann's bemerkt er, dieser habe sich hier durch den Gegensatz gegen den Idealismus zu einem weitgehenden Sensualismus verleiten lassen.

Die allgemeine Richtung und die wichtigsten Ideen der hier uns vorgelegten Schriften kann der Leser dieser Jahrbücher schon aus jener Abhandlung Auberlen's im Jahrgang 1864 abnehmen. Sie rechtfertigen die Charakteristik, welche Auberlen dort von Wizenmann gegeben hat. Zugleich aber lernen wir jetzt noch neue interessante Züge seiner theologischen Anschauung kennen. Ueberall bringt Wizenmann vor Allem darauf, daß Judenthum und Christenthum nicht „ein System der Moral und Theologie“ oder eine „Offenbarung von Lehresätzen“ sei, wofür es die große Menge der über das Christenthum streitenden theologischen und philosophischen Zeitgenossen nahm, sondern eine „Folge von Thaten und Offenbarungen, die sich auf einander beziehen und die gleichsam der Schauplatz seien, aus dem die Begriffe von dem specifischen Verhältniß unseres Geschlechts zur Gottheit und zum Universum hervorgehen“ (in unserem Buch S. 308); „die Religion der Israeliten ist das Abstractum ihrer Geschichte, Jesus und seine Geschichte ist zugleich Inhalt und Lehre der christlichen Religion“ (S. 345); um was es in dieser ganzen alt- und neutestamentlichen Geschichte sich handelt, das ist die Erfüllung des Wortes: sie werden mein Volk sein und ich will ihr Gott sein; dabei verhalten sich Judenthum und Christenthum „wie das Zeitliche zum Ewigen, wie der Entwurf zur Ausführung, wie die Erde zum Himmel“ (S. 308). Und diese Geschichte nun ist Wahrheit — auch mit ihren Wundern. Als Wahrheit soll sie nachgewiesen werden, — nachgewiesen auch für den Philosophen, der für eine Wunder enthaltende Geschichte mit Recht doppelten Beweis fordert (S. 44). Den Hauptbeweis aber giebt sie selber für sich in der inneren Angemessenheit aller ihrer einzelnen Momente zu einander, zum menschlichen Wesen und Bedürfniß, zu dem diesem entgegenkommenden Gotte, — in ihrem inneren Zusammenhang, zu welchem eben auch die immer nur an den schicksalichsten Punkten und nie überflüssig eintretenden Wunder gehören (vgl. über sie besonders S. 476 ff.), — in der Unerfindbarkeit einer solchen Geschichte für uns Menschen; Wunder und Weissagungen für sich, die man sonst als Hauptbeweise angiebt, sind freilich nicht zureichend (S. 344). Darauf also ist beim Lesen der Bibel stets das Augenmerk zu richten: „Ich las“, so läßt Wizenmann (S. 360 f.) einen christlichen Mann erzählen, die „Bibel ohne Vorurtheil und ohne Voraussetzung, daß ihre Schriften eingegeben seien; ich stieß auf ungereimt scheinende Dinge, las aber fort; allmählich entdeckte ich in ihren verschiedenen Theilen ein Ganzes, — ein immer gewisser und herrlicher werdendes Ganzes, — ein Ganzes, gegenüber von welchem ich die Einwürfe nur noch einseitig und vermessend fand, — eine Stütze, die den denkenden Geist allein aufrecht zu erhalten vermag, — eine Aue, den Geist darauf zu weiden, —



die göttliche Wahrheit, auf die ich leben und sterben kann. Eben zu dieser Betrachtung der Offenbarungsgeschichte will Wizenmann anleiten. In diesem Sinn hat er in unserem Buch speciell die „Hauptbegebenheit, die einzige in der ganzen Geschichte“, nämlich die Geschichte Jesu, und außer ihr besonders die Geschichte der Thaten Gottes mit den ersten Menschen behandelt. Es versteht sich von selbst, daß seine apologetischen Ausführungen in ihren Einzelheiten für die Controversen der Gegenwart nicht ausreichen, daß sie sehr wichtige Positionen noch als unangefochten voraussetzen, die heutzutage den Gegnern im Voraus für abgethan gelten, daß sie namentlich die auf den Ursprung der biblischen Schriften gerichtete neuere Kritik nicht kennen, daß sie andererseits manche jetzt nicht mehr zu bekämpfende Annahmen widerlegen, wie die von absichtlichen Erfindungen im geschichtlichen Inhalt des ersten Evangeliums, von geheimen Verabredungen zwischen Jesus und dem Täufer und Anderes dergleichen. In ihrer Beziehung auf Punkte der letzteren Art leiden die Ausführungen zum Matthäus für uns auch an ermüdenden Wiederholungen. Wie Manches darunter übrigens auch für den heutigen Stand der Kritik der evangelischen Geschichte noch treffend ist, dafür hat schon Auberlen (Zahrb. a. a. O. S. 328, vgl. unser Buch, S. 92. 114) Beispiele gegeben. Die Hauptsache aber bleibt Wizenmanns Auffassung im Großen von der Offenbarungsgeschichte und zugleich ihrem Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der Menschheit. Bei seiner Anschauung vom Verhältniß des Alten zum Neuen Testament haben wir speciell auch darauf aufmerksam zu machen, wie er bereits zu einer Neugestaltung der Idee von Typen und typischen Weissagungen hinüberführt (vgl. die eigens hiervon handelnde XIV. und besonders auch XV. Beilage). Von seiner Anschauung der wirklichen Geschichte aus erhebt er sich zu Grundideen desjenigen allgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch oder, was ihm der Grundbegriff ist, des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpfen, das überhaupt erst wahre Religion, Gotteserkenntniß und Gottesgemeinschaft möglich mache. Menschlich muß Gott mit den Menschen handeln, mittelst menschlicher Begriffe und Motive, selber ganz eingehend ins Menschliche. Der Mensch aber ist Bild Gottes, der in ihm die Vollkommenheiten seiner weiten Schöpfung in Einem hat sammeln und den Charakter seines Wesens hat darstellen wollen (vgl. besonders S. 222 ff.); alle erschaffenen Wesen sollten zu ihrem Ruhepunkte kommen; es ist eine Analogie von unserer Erde bis zum ersten aller Wesen. Und den Mittelpunkt bildet Christus, das fleischgewordene Wort. Alles dreht sich um einen Mittelpunkt, der die größte Vollkommenheit enthält, und Gott führt durch Nebenzentren zum Hauptmittelpunkt; unser Mittelpunkt ist Christus und Christus ist Gottes (S. 355). Wie durch den Schöpfer in der Schöpfung der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geschehen ist, so nun durch Christus der Uebergang des Endlichen zum Unendlichen (S. 45). Die adäquate Gesinnung des Menschen gegenüber von diesem sich also offenbarenden Gott ist dann „der kindliche Sinn, das Zutrauen, die Liebe, die willige Unterwerfung, das Bleiben an Gott, das Einssein mit ihm, der Glaube, der Sinn des Gehorsams, oder wie man dieses heißen mag und kann“ (S. 348). An jene allgemeinen Ideen knüpft sich auch Wizenmann's Auffassung der Versöhnung an: daß „Gott versöhnt wurde oder vielmehr die Welt mit sich versöhnte, löst sich in dem Begriffe auf, daß er die aufgelösten Bande der Menschheit zusam-

menſchaft und ihr dauerndes Glück gründete“ (S. 327); der Tod Chriſti erhält hierbei weſentlich die Bedeutung, daß Gott in ihm die höchſte Erweiſung ſeiner Liebe auch zu den geringſten, verdorbenen Geſchöpfen gab und daß Chriſtus durch ein Leiden im tieſten Gehorſam dem mächtigſten Feinde der Menſchheit die Herrſchaft entwand (S. 326) und das größte, dringendſte Vorbild des Glaubens für uns wurde (S. 353). — Von dieſem Standpunkt aus, der ganz an die göttlichen Thatſachen und Thaten ſich halten und auf welchem er eine „Philosophie der Bibel“ gewinnen will, bekämpft Wizenmann eine philoſophiſche Richtung, die nur Abſtractionen, abſtracte „ewige Wahrheiten“, ein ſchweigendes und durch ihre Beweiſe höchſtens hypothetiſch erkennbares „unendliches Weſen“ kenne, welche auch die inneren Thaten der menſchlichen Seele nicht gewahr werde und „deren Monaden einander wie lebendige Bildſäulen angucken“ (S. 310). Von ihm aus erſt erkennt er auch eine wahre Moral für möglich, denn den menſchlich mit uns handelnden Gott müſſe auch Jeder, der menſchliches Gefühl genug habe, lieben und fühlen (S. 317); eine Moral dagegen, die, wie die Beweiſe jener Philoſophen, auf einer unermeglihen Kette von Vorderſätzen ſchwebe, könne unter Menſchen nichts wirken (S. 314). Andererſeits erkennen wir wohl bei dieſem Standpunkt auch eine gefährliche Verwandtſchaft mit dem Senſualismus, welchen Auberlen in philoſophiſchen Abhandlungen Wizenmann's gefunden hat. Eben auch jene höchſten Thatſachen nennt Wizenmann zunächſt etwas Einzelnes, Sinnliches; an „Sinnlichkeiten“, ſagt er (S. 345), müſſe man ſich halten. Nur müſſen wir ſogleich, freilich ohne daß Wizenmann das Verhältniß der verſchiedenen erkenntnißtheoretischen Factoren ſcharf beſtimmte, ſchon gemäß dem Viſherigen beifügen: es iſt doch ein höherer, in den Menſchen liegender Sinn, mit welchem ſie nach Wizenmann das Göttliche in dieſen Thatſachen aufnehmen ſollten, — ein Ahnen des Herzens, ein urſprüngliches Verlangen nach Gott, eine Regung des eigenen Gefühles, deſſen Echtheit und Zuverlässigkeit uns dann eben durch die objectiven geſchichtlichen Zeugniſſe bezeugt wird (S. 375). Es iſt ferner eine höhere intellectueller Thätigkeit, welche den geſchichtlichen Stoff in der angegebenen Weiſe betrachtet; da ſoll auch die Vernunft nicht im Gegenſatz zum Glauben bleiben, als ob dieſer ein blinder wäre, vielmehr ſollen auf Grund der Thatſachen die ewigen Wahrheiten der menſchlichen Vernunft begreiflich werden (S. 308 f.). Und auch zu den höchſten Speculationen aus dem Weſen jenes Gottes ſelbſt heraus hat endlich Wizenmann ſich zu erheben verſucht, um von da aus zu begreifen, was die größte That der Offenbarung verkündet und Gott in den Analogien der Schöpfung anſchaulich gemacht habe. Von der Idee des in der Beſchauung ſeiner ſelbſt höchſt ſeligen Weſens aus entwickelt er in der III. Beilage, daß dieſes Weſen ſich ſelbſt offenbar ſein müſſe, daß demnach in ihm eine gewiſſe Unterſcheidung zu denken ſei, und zwar eine Weſenheit, gegen welche Gott ſeine innere Natur herausſetze, welche zu ihm ſich leidend verhalte und gegenüber von welcher in ihm eine höhere Activität müſſe vorgeſtellt werden; von ihr gleichſam angehalten, werde Gott, das aus ſich herausſtrahlende Licht, eben in ihr anſchaulich. Er wagt es, mit Jakob Böhme jene Activität Zorn, dieſe Weſenheit Liebe zu nennen, und eben dieſe nennt er auch das Wort. Die Schöpfung iſt dann Spiegel des Wortes, wie das Wort Spiegel der Gottheit. Sie iſt geſchaffen in der Liebe und zu der Liebe. Ueberall offenbart ſich Gottes Zorn in der Liebe.

Von den Beziehungen, in welchen Wizenmann mit seinen Grundsätzen zu den Theologen seiner Zeit und unter den Philosophen besonders zu Jacobi stand, hat gleichfalls Auberlen schon früher geredet. Voranzustellen ist seine Beziehung zu den oben erwähnten biblischen Theologen Württembergs. Sie hatten ihn auf den festen Grund hingewiesen, welchen die heil. Schrift und die hier vorliegende geschichtliche Offenbarung und Reichsentwicklung in sich selbst dem gläubigen Denken darbiete. Im Einklang mit ihnen hielt er auch fest an der eschatologischen Anschauung, daß in der Entwicklung des göttlichen Werkes vor der Hauptperiode der Vollendung noch die Zwischenperiode einer Theokratie zu erwarten sei, über welche man in der Apokalypse und besonders bei Ezechiel Licht bekomme (S. 338); bei der künftigen Neugestaltung der Kirche erwartete er auch eine neue Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit in Wundern, welche man dagegen für die Jetztzeit nicht fordern dürfe (S. 483 f.). Schon dort wurde er wohl auf Böhme'sche Theosophie hingeleitet. In demselben Kreise finden wir die Idee einer Wiederbringung aller Dinge, auch des Satans, der er gleichfalls entschieden sich zuneigte. Doch tritt in seinen uns vorliegenden Schriften die Eschatologie nirgends in den Vordergrund. Auch zu jenen theosophischen Speculationen, dergleichen wir vorhin anführten, schreitet er nur an seltenen, vereinzelteten Stellen. Die Neigung zur Apokatastasis hing bei ihm zugleich mit einer minder strengen Auffassung vom Bösen zusammen, die andere Wurzeln als in jener Theologie hatte. Und weit freier als irgend einer der anderen Genossen jener biblisch-realistischen Richtung hat er nun bei allem Widerspruch gegen eine abstracte und idealistische Philosophie doch auch selbst sich bestrebt, das christliche Bewußtsein mit dem allgemein menschlichen, den geschichtlich gegebenen Offenbarungsgehalt mit einem allgemein wissenschaftlichen und philosophischen Denken zu vermitteln. Eben in der Uebereinstimmung mit einem echt menschlichen Gefühl und Bedürfniß will er die Offenbarung rechtfertigen, indem sie jenem gegenüber sich bewähre, ohne daß sie doch je von jenem hätte producirt oder von menschlichen Gedanken hätte ausgedacht werden können. In dieser Beziehung hat er offenbar am meisten Anregungen von Herder empfangen (worauf Auberlen und von der Holz zu wenig aufmerksam gemacht haben). Er selbst spricht öfters aus, daß er diesem besonders viel verdanke. Auch der hohe Schwung seiner Rede und zugleich auch eine Unbestimmtheit, welche oft seinen höchsten Ideen eigen ist, erinnert an Herder. Dem Inhalt nach ist namentlich unsere X. Beilage mit Herder's ältester Urkunde des Menschengeschlechts zu vergleichen. Unter den Einflüssen einer solchen Geistesrichtung mochten dann auch manche tiefere Elemente in der Lehre jener Theologie und der Kirche bei ihm zurücktreten oder sich auflösen: so, wenn er die ganze Idee der Versöhnung auf das oben Entwickelte zurückführt, oder wenn er beim Falle der ersten Menschen zwar eine vorangegangene Unschuld mit einem Gleichgewicht der inneren Kräfte annimmt, ihren Fall jedoch dann nur aus der sinnlichen Begierde ableitet und deren Erweckung durch den gegenwärtigen Reiz wie etwas Natürliches ansieht (S. 408). Die oben gegebenen Ausführungen zeigen aber schon hinlänglich, wie doch bei ihm, im wesentlichen Unterschied auch von Herder, jener feste biblische Realismus immer die Grundlage blieb. — Seine Eigenthümlichkeit besteht eben in dieser Einigung jener verschiedenen Richtungen. Dabei ist er überall frei von Scholastik und Schulformeln, frei

auch von denjenigen fixen Formen, welche die zuerst genannte Theologie ihrerseits bei Vielen annahm. Und er hat diesen Geist der Freiheit und freier, freudiger Forschung in einer warmen, herzlichen, kindlichen Hingabe an das, was sich ihm einmal als göttliche Wahrheit bezeugt hat. Während wir ihn bei seinen verschiedenartigen Arbeiten bis zu seinem frühen Tod in einem steten Streben und Ringen begriffen finden, diese Wahrheit für sich und Andere lehrhaft recht zu erfassen, sehen wir ihn zugleich überall schon im sicheren, frohen Besitz und Genuß derselben, weidend auf jener Aue, von der wir ihn oben reden hörten.

Noch unsertig, unausgereift müssen nun freilich seine Producte in mancherlei Hinsicht uns erscheinen; von vorn herein möge auch kein Leser des gegenwärtigen Buches in dieser Beziehung sich Täuschungen über sie hingeben. Aber sie sind Producte einer für ihre Zeit höchst interessanten Erscheinung, — Producte einer Persönlichkeit, die in ihnen für die christliche und menschliche Betrachtung jeder Zeit gar anziehend und lebenswürdig sich darstellt, — Producte eines innern Lebens und Strebens, das besonders auch in der Gegenwart auf alle innerlich empfänglichen Leser fruchtbar weiter wirken wird.

Breslau.

J. Kößlin.

Zur Geschichte der neuesten Theologie, von Dr. Carl Schwarz, Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Gotha. Dritte, sehr vermehrte und umgearbeitete Auflage. Leipzig, F. A. Brochhaus, 1864. X und 512 S.

Die Leser dieser Zeitschrift werden zum größten Theil den Charakter und Inhalt des Schwarz'schen Buches schon von seinen ersten Auflagen her kennen. Sie wissen dann, wie der Verf. als ein Recensent im Großen über die verschiedenen Richtungen und Vertreter der neuesten Theologie dahinsfährt, — wie er dieselben mit der Gewandtheit und Virtuosität eines kritischen Journalisten für seine verdammanden oder belobenden Urtheile sich zurechtstellt — und wie er diese Urtheile auspendet mit der hohen Miene eines freien Theologen, der selber den Schlüssel einer das christliche Herz und den philosophischen Verstand befriedigenden Erkenntniß zu besitzen sich bewußt ist, wie er aber seinem Publicum diese Schätze nicht öffnet, sondern ihm nur sehr allgemeine Erklärungen und zuversichtliche Versicherungen darüber vorlegt. — Von der gegenwärtigen dritten Auflage kündigt er an, sie sei „fast ein neues Buch geworden“. Näher verhält es sich hiermit so, daß das Alte größtentheils und zwar in sehr langen Abschnitten bis auf die einzelnen Sätze hinaus wieder aufgenommen ist, jedoch kleinere und größere Zugaben erhalten und im Zusammenhang mit diesen in den letzten Kapiteln auch wesentliche Umstellungen erfahren hat. Stehen geblieben sind so namentlich die früheren Urtheile des Verf. über die ihm mißliebigen Theologen, soweit er dieselben nicht verschärft hat. Von seinem Urtheil über Tholuck, das bei der ersten Auflage am meisten Aufsehen gemacht und dem Verf. auch von würdigen Vertretern einer freien Theologie nirgends ein öffentliches Lob wegen seiner Freiheit eingetragen hat, hat er jetzt nur die Vorbemerkung über die „Mißlichkeit dieses Thema's“ und über sein persönliches Verhältniß zum früheren Collegen wegfallen lassen und aus Veranlassung von Tholuck's



Controverse mit Diaconus Hirzel den Vorwurf der Angst, der Glaubenslosigkeit, des schlechten Gewissens u. s. w. beigelegt. Stehen geblieben sind ohne jede Aenderung die Darstellungen solcher fremder Ansichten, deren Urheber wenigstens eine getreueren Angabe ihres Sinnes sich erbitten dürften, wie z. B. die dreifach in derselben Weise wiederholte Darstellung der Dörner'schen Christologie (vgl. dazu Dörner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2. Aufl. Bd. II, S. 1145, Anm.) und, um auch einen dem Verf. näher stehenden Mann zu nennen, die Behauptung, daß Weiße mit seinem „positiven Mythos“ in der evangelischen Geschichte nur Allegorien gemeint habe. Stehen geblieben ist die Begründung des „gereizten“ Widerspruchs eines Lücke, Müller u. s. w. gegen die Hyperconfessionellen damit, daß sie selbst von diesen sich verdrängt gesehen haben, und hinzugekommen sind dazu gesteigerte Vorwürfe gegen die gläubige Theologie wegen feiger Concessionen und Verbindung mit feigen Regierungen<sup>1)</sup>. Geblieben sind auch Kleinigkeiten, die eine Umarbeitung leicht hätte ändern können, wie die Verusung auf eine Ansprache Luther's an die „böhmischen Brüder“ statt an die Prager Utraquisten (S. 267), die Bezeichnung der Calvin'schen Institutio als „Institutionen“ (S. 32), die mit Consequenz durch drei Auflagen fortgeführte Reihe von Accentfehlern in den wenigen griechischen Wörtern des Buches, wovon einer auch in einer neuen Zugabe sich wiederholt (S. 48. 121. 159. 494. 201). Geblieben ist das würdige Citat aus Bürger's Leonore: „Such' heh, die Todten reiten schnell“, wo das lustige Such' heh Schwarz's That ist (S. 232). Unter den neuen Bestandtheilen des Buches nimmt die hervorragendste Stelle der letzte ein, wo der Verf. in einer freien Theologie, zu der er den Uebergang mit Schenkel macht, und zwar ganz besonders in der Theologie der Schweizer „Zeitsimmen“, den Anbruch einer neuen Ära fürs Christenthum begrüßt, die er beim ersten Erscheinen seines Buches noch gar nicht so nahe erwartet habe. Neu sind ferner seine Abschnitte über die von der Lutherischen Orthodoxie „Abtrünnigen“ — J. Chr. K. v. Hofmann, Kahnis und Baumgarten; von Hofmann, dessen Theologie bekanntlich schon beim ersten Erscheinen seines Buchs nicht mehr neu war und dessen „Schriftbeweis“ bereits vorlag, hatte er dort nur die Auffassung der Prophetie erwähnenswerth gefunden. Neu kommt endlich eine Anzahl von Männern zur Schilderung, deren wissenschaftliche Bedeutung damals schon längst so klar war wie heutzutage, und zwar einestheils in sehr freundlicher Weise die Jenenser Rückert und besonders Hase, andernteils in einem davon sehr verschiedenen Tone Riggsch, Stahl, auch der früher nur kürzer erwähnte, jetzt länger, aber nur um so geringschätziger tractirte vormalige Hallenser College Müller, ferner auch Hengstenberg mit Bezug auf seine früher

1) Der hierbei S. 496 beifällig von Hirzel entlehnte Satz: „Ihr und die Curigen haben Zeller von Tübingen weggetrieben“, wird die Bemerkung rechtfertigen, daß, als Zeller günstigen Bedingungen nach Bern folgte, in Tübingen eine theologische Lehrstelle für ihn so wenig als für die vor ihm und nach ihm von dort wegberufenen „Vermittelungstheologen“ offen stand und ein offenstehender philosophischer Lehrstuhl neben Richte und Vischer mit einem Philosophen besetzt worden war, der in der Philosophie für nicht minder frei und zugleich für selbstständiger und origineller als er galt, daß ferner Baur mit dem damaligen Leiter der Regierung sich recht gut vertrug und solche Regierungen gegen die „burschenschaftlichen“ Vorwürfe Hundeshagen's nicht ohne Hohn gegen diesen öffentlich in Schutz nahm.

gewiß schon kritisirbare, von Schwarz aber noch mild bei Seite gelassene politische Haltung. Wenn er jene Senenser, die er früher trotz ihrer auch für Gegner unbestreitbaren hohen Verdienste nur flüchtig berührt und hierbei einer bei ihnen nachwirkenden „laxen Accommodationstheorie“ beschuldigt hatte, jetzt um so ehrenvoller charakterisirt, so mag sich dies daraus erklären, daß er sie als ihm seither näher gekommene ansieht, obgleich auch jetzt zu bezweifeln sein wird, ob sie wirklich mit ihm werden Hand in Hand gehen wollen. Nichts hat er beigebracht zur Begründung dafür, daß er jetzt erst an sein Bild von Nitzsch die Hand legt, der doch wohl schon früher, wie wir es jetzt S. 349 hören, unter allen Vermittelungstheologen hervorragte, statt dessen aber früher Ullmann von ihm vorangestellt worden war, und daß er jetzt erst in seiner Weise Stahl zeichnet, während er die theologische Richtung, deren weltliches Haupt er ihn jetzt nennt, früher ohne dieses Haupt durchgenommen hatte. Wir dürfen jetzt neben sein Urtheil über Tholuck das über J. Müller stellen, bei dem er nichts als künstliches, anreflectirtes Wesen, Mangel an Wahrheitsinn, völliges Unvermögen schöpferischen Denkens findet, während wir vom Geiste dieses durch Leiden gedrückten Mannes noch jetzt auf Hunderte von jungen Theologen glaubten leben ausgehen zu sehen, — und nicht minder auch das Urtheil über den „ehrwürdigen“ Nitzsch, dem er selbst wiederholt dieses Prädicat zuerkennt und den er daneben mit Vorwürfen wegen staunenswerther wissenschaftlicher Verkehrtheiten, wegen „Confusionsknäuel“, wegen Hingabe an die Zwecke der Machthaber u. s. w. beehrt. Mit mehr Unbefangenheit als beim Urtheil über diese Männer, deren Schmach der Referent an seinem bescheidenen Theil wird mittragen dürfen, kann derselbe die Leser beim Urtheil über Stahl zur eigenen Würdigung Schwarz'scher Charakteristik auffordern, da er selbst gegen Stahl's Kirchenpolitik und Politik, gegen sein gesetliches Christenthum, gegen seine Schlagwörter und seine Taktik sich immer und ungeschert im Widerspruch befunden hat. Man hört genugsam auch aus dem Munde der im Gegensatz zu Stahl stehenden Staatsrechtslehrer anerkennen, daß dieser gerade auch gegenüber von Anhängern eines absoluten fürstlichen Willens die wahre Idee des Staats sehr verdienstvoll ans Licht gestellt, eine Beschränkung des ersteren — wenn auch in unrichtigen Formen — gefordert, sogar ein Recht des Volkes zum Widerstand gegen Rechtsbruch von oben — wenn auch mit eigenthümlicher praktischer Auslegung — gelehrt, ja mit seinen Theorien bei gewissen Männern nicht bloß den Vorwurf des Constitutionalismus, sondern gar einer Verwandtschaft mit Rousseau sich zugezogen habe. Man hat ferner auch aus dem Mund einer ihm entgegengesetzten christlichen Kritik nie leugnen gehört, daß dem Manne bei allem Falschen seiner Richtung doch das Herz ernstlich und redlich für Christus und sein Heil geschlagen habe. Von alle dem läßt Schwarz's Charakteristik nichts wissen, noch ahnen. Sie stellt ihn nur dar als einen Mann, der an Gottes Stelle auf Erden die erblichen Könige und kleinen Herren mit absoluter Macht und mit „unmittelbar auf Gott zurückgeführten“ Standesvorrechten setze und daneben bloß zum Schein von Constitutionen rede, als einen blasphemischen Uebertreter des zweiten Gebots wegen des mit dem Wort „Göttlichkeit“ von ihm getriebenen Mißbrauchs, als den Sohn des Judenthums mit totalem Mangel an Gemüth und Wahrheitsinn, dem „Charisma des deutschen Volkes“ (wohl in ähnlichem Sinn heißen S. 89 Philippi und Keil Judenthums), als den herzlosen Redner, für den schon das

blutlose, pergamentartige, welke Antlitz charakteristisch gewesen sei. Keine Leidenschaft politischer, christlicher oder jüdischer Gegner hat, so sehr sie auch durch Stahl gereizt sein mochte, an dem todtten das gethan, was jetzt eben erst an dem todtten der Christ, Theolog und Hofprediger. Und solche Urtheile hören wir ihn fällen, nachdem er zuvor vom „geweihten Boden der Geschichte“ geredet, von sich selbst die „gewissenhafteste Selbstprüfung“ und „alles Streben nach geschichtlicher Gerechtigkeit“ prädicirt, auch einen Andern (S. 172) wegen „hochfahrenden Tones“ gehofmeisteret hat. — Geblieben ist endlich in dieser dritten Auflage wie bisher jener Mangel, auf den schon oben unser erster Satz am Schlusse hinwies. Es mag Einer noch so sehr durch die Schärfe und den sichern Ton Schwarz'scher Kritik sich imponiren lassen, man mag namentlich auch seinen Vorwürfen gegen die „Vermittelungstheologie“, die in dieser Auflage besonders gesteigert sind, noch so viel Berechtigung zuerkennen (und Referent selbst bekennt, daß die Vorwürfe wegen Mangels an Schärfe, wegen Doctrinarismus, wegen Scheu vor offenem Auftreten ihm, wenn sie aus dem Munde eines Mannes wie Rothe kämen, nur dankenswerth scheinen würden), aber man wird dann doch auch fragen dürfen und müssen, zu welch' einem positiven Ziel der Wahrheit eine solche Kritik nun führen wolle und was sie für Mittel und Wege dazu habe. Schwarz läßt erkennen, daß nach seinen Grundsätzen mit der Immanenz Gottes im Gegensatz gegen jeden Supranaturalismus streng und strenger auch, als bei Schleiermacher geschehe, solle Ernst gemacht, daneben aber die Gottheit oder die „höchste Allgemeinheit“ als eine selbstbewußte, aus der Weltdurchbringung ewig in sich zurückkehrende solle gedacht werden; beifällig erwähnt er des jüngern Fichte teleologischen Beweisgang, auch dessen Idee von einer Natur in Gott. Er will von einem Hereinkommen der Sünde durch einen vorangegangenen freien Fall nichts hören, aber eine wirkliche Freiheit im Gegensatz gegen Hegelianer behaupten. Fest steht ihm auch die menschliche Unsterblichkeit. Aber nicht einmal von den drei Hauptlehren, die er mit den alten Rationalisten festhält und besser und tiefer als sie gelehrt haben möchte, sagt er, wie sie erfolgreich positiv ausgestaltet und sichergestellt werden könnten. Er hält uns den Theismus Joh. Herm. Fichte's vor, aber schon die jungen, ungläubigen und auch gläubigen Zuhörer dieses geehrten Mannes meinten gegenüber von den Einwendungen anderer Philosophen bei seinen Beweismitteln sich weniger beruhigen zu dürfen, als es Schwarz zu thun scheint. Er lobt uns Weiße, dessen „Reden“ vom Jahre 1849 eine der bedeutendsten Schriften unserer Zeit seien; aber was sollen wir von seinem eigenen Sinne für diesen Philosophen denken, da er das große Hauptwerk desselben gar nicht zu besprechen nöthig findet und eine Erwähnung davon, die er schon in der ersten Auflage gethan, jetzt einfach gestrichen hat? Er verehrt in Rothe einen „Bahnbrecher der Gegenwart“, aber während er uns sagt, daß die Dogmatik dieses Theologen auf den „festesten speculativen Unterlagen“ ruhe, flüht er einestheils fast im nämlichen Athemzug bei, daß er nicht erörtern wolle, ob dort die Construction des absoluten Seins vom reinen Sein aus richtig sei (und ist denn das nicht „speculative Unterlage“?), anderntheils läßt er uns unerklärt, wie dieser „hochbegabte“ Mann von „scharf blickendem Verstand“, von „wissenschaftlicher Entschlossenheit“, von einem dem Schleiermacher'schen ebenbürtigen Geist „einheitlicher“ Erkenntniß doch noch in einem „Dualismus“, im Supranaturalismus, im Wunderglauben stecken bleiben könne, und wird uns

erlangen müssen, aus Rothe's „scharfsinnigen und Epoche machenden“ Abhandlungen zur Dogmatik neben der dritten auch die zweite, deren Inhalt er selbst nur andeutet, noch zu lesen und scharfsinnig zu finden. Er will uns weiter auf den „Gewissensstandpunkt“ Schenkel's erheben, rühmt dieses „große Schlagwort“, nennt die Ausprägung des Wortes „Gewissen“ für den innersten Mittelpunkt des Subjects einen neuen glücklichen Fund für die Dogmatik, aber er selbst vermißt noch den Aufschluß über das, was die Hauptsache ist, nämlich darüber, ob dieses Gewissen auch eine schöpferische und nicht bloß eine receptive oder höchstens kritische Kraft sei, und muß uns eine Erinnerung an J. E. Beck gestatten, der doch wohl auch schon das Gewissen in den Mittelpunkt gestellt, von da aus aber ganz andere Resultate gezogen hat. Er stellt noch über alle die Genannten M. Schweizer mit seiner „ausgereiften Glaubenslehre“; aber wo derselbe in dieser die metaphysischen Grundprobleme für unser philosophisches Bedürfniß gelöst habe oder selber habe lösen wollen, hat er uns nicht gezeigt; und auch die von ihm angeführte säuberliche Scheidung Schweizer's zwischen Naturordnung, sittlicher Weltordnung u. s. w. wird uns schon aus den einfachsten psychologischen Fragen über Determinismus und Indeterminismus nicht heraus helfen. Er hofft endlich das Beste von H. Lang und den „Zeitstimmen“ und freut sich, daß Lang jetzt den Vorwurf des Pantheismus und Naturalismus zurückweise; aber er kann unseren Zweifeln daran nicht wehren, ob Lang, der ihm in Dialektik und Gewandtheit der Begriffe schwerlich nachsteht, den Gott, dem jetzt auch nach ihm die Menschen als einem „Du“ gegenüber treten dürfen, darum wirklich fürs philosophische Denken als ein sich in sich zusammenfassendes Ich gelten lasse; und hinsichtlich der Unsterblichkeit vermißt er selbst bei den Zeitstimmen trotz „mancher beruhigender Stimmen“ doch „in allen diesen letzten Fragen die rechte Parrhesie einer tief begründeten Ueberzeugung“. Auch für die freien historisch-kritischen Forschungen, die er einem trefflichen Ziele will entgegengehen sehen, hat eben er ein sicheres Ziel uns nirgends bezeichnet. So stellt er das wichtigste Resultat Baur's — in Betreff des Johannesevangeliums — wie ein nicht mehr anfechtbares hin, erteilt dann aber doch dem „zuverlässigen“ Bleek Lobspprüche, in denen wir einmal völlig mit ihm übereinstimmen können, und findet bei diesem für die Echtheit des Evangeliums „eine Menge von beherzigenswerthen Instanzen“, muß ja wohl auch das Lob, das er jetzt Hase erteilt, dessen Erklärungen für jenes Evangelium mit zu Gute kommen lassen. In der Auffassung des Lebens Jesu sieht er Hase, Keim und Renan „dasselbe Ziel verfolgen“, wird uns aber jetzt doch auch wieder den streng historischen Keim als einen „Gemüthstheologen“ und jedenfalls als einen die leibliche Auferstehung behauptenden Supranaturalisten gelten lassen müssen. Hiernach steht für uns denn auch Alles in der Luft, was er in seinen „Schlußbetrachtungen“ von den hohen Leistungen einer echten Theologie mit hohem, begeistert klingendem Tone für die Zukunft ankündigt. Als das bedeutungsvollste Wort bleibt uns bei ihm nur die „sogenannte moderne Weltanschauung“, zu welcher, wie er sagt, als zu einem ganz einfachen und unbestreitbaren Niederschlage sich der lange philosophische Gährungsproceß von Kant bis Hegel namentlich in den Zeitstimmen abgesetzt hat. Aber fürs Erste wird sich schon bei einem Blick auf den raschen Lauf der Geschichte und auf jenes „schnelle Reiten der Todten“ fragen, was von diesem Niederschlage längere Dauer haben werde als jener Niederschlag



früherer Gährungsproceſſe in der auch von Schwarz jetzt gar geringschätzig behandelten rationaliſtiſchen Theologie und Aufklärerei. Weiter und vor Allem iſt ja klar, daß, ſo wenig Schwarz davon reden mag, in jener modernen Weltanſchauung noch ganz andere als die von ihm vorgeführten Elemente und Seiten einen weiten Raum und feſte Wurzeln beſitzen. Nicht bloß zum Vorhalt gegen ihn, ſondern der Wirklichkeit und Wahrheit gemäß ſprechen wir es aus, daß eine Strauß'ſche Kritik auch mit Bezug auf jenen Theismus u. ſ. w. noch lebt und wirkt, daß ſie auch gegen Alles, was unſer Buch wider ſie aufzubringen weiß, noch nicht zu verachtende Waffen hat; ſie wird ſich nicht abweiſen laſſen ohne eine ſolche Vertiefung ins Innerſte des religiöſen Lebens, in Gott und ins Schriftwort, die eben auch wieder zu einem weit poſitiveren Chriſtenthum als dem Schwarz'ſchen hinführen und zugleich Beſcheidenheit in der Arbeit an den Problemen und im Urtheil über die Mitarbeiter rechts und links lehren muß. Andererſeits ſteht dort die materialistiſche Richtung im wiſſenſchaftlichen und populären Bewußtſein ganzer Maſſen trotzdem feſt, daß Schwarz in dieſer Auflage noch weniger als in den früheren auf ſie uns blicken oder gar die wirksamen Mittel gegen ſie uns erkennen läßt. Und für was Anderes wird denn ſolchen Richtungen auch Schwarz ſelbſt noch gelten als trotz ſeinem Loſſchlagen auf die Vermittelungstheologen für einen ſchwachen, „halben“ Vermittler und trotz ſeinem Loſſchlagen auf den Wunderglauben für einen Pfaffen? Freilich, es bleibt ein großes Publicum, das bei allem Selbſtlob über den modernen kritiſchen Geiſt doch am liebſten den Kämpfen über die letzten und tieſten Fragen ſich entzieht, ſeinen Glaubensinhalt und ſeinen Widerſpruch gegen Supranaturalismus, Aberglauben u. ſ. w. nach dem Bedürfniſſe ſeines Alltagslebens für ſich abmißt und am Ende froh iſt, über jene Fragen (um einen Ausſpruch des Verf. zu gebrauchen) durch „orakelnde Verſicherungen“ moderner Autoritäten beruhigt zu werden. Kommen aber Zeiten ſchwerer Kriſen, die trotz der ſchönen Hoffnungen jener „Schlußbetrachtung“ auch für die Zukunft nicht ausbleiben werden, dann wird ebendaſſelbe Publicum, ſo weit es auch jetzt jene Vertiefung ſcheut, entweder ſtumpſinnig über ſich und ſeine bisherigen Führer ergehen laſſen, was radicale und abſolutiſtiſche Machthaber auf geiſtlichem und weltlichem Gebiete für gut finden, oder es wird in blinder Angſt um die Reſte ſeines Chriſtenthums dem extremſten Poſitivismus ſich in die Arme ſtürzen, der dann einer ſogenannten freien, modernen Theologie ebenſo zu Dank verpflichtet ſein wird, wie gegenwärtig in Deutſchland das Umgekehrte der Fall iſt.

Breslau.

J. Köſtlin.

## Systematische Theologie.

Die Wissenschaft der Religion, von W. Tölle. Erster Band. Die Grundformen des religiösen Verhältnisses und die Geschichte der Religionen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1865. 282 S.

Es ist eine gar hohe und weite Aufgabe, welche nach dem Sinne des Verfassers die Wissenschaft der Religion zu lösen hat. Sie soll das religiöse Princip in seiner Totalität und Universalität betrachten. Sie soll dasselbe zur Geltung bringen als das absolute, centrale Princip des Geisteslebens mit seinen Einflüssen auf Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit. Sie soll hierdurch die Positionen wieder erobern, welche für Religion und Kirche nach der Meinung der Gegner verloren sind, und zeigen, daß die Religion in der That die Quelle der wahren Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit sei. Dabei soll sie sich nicht etwa zu einem Gebiet eines philosophischen Systems herabsetzen lassen, sondern sich auf dem eigenen, von Gott selbst gegebenen Grunde aufbauen, in dem Bewußtsein, selber vermöge ihres absoluten Principes und Inhalts die höchste und zugleich die universale Wissenschaft zu sein. Und der Verfasser will nicht bloß eine Idee dieser Wissenschaft hinstellen, wie so manche Andere in der Gegenwart über die Mittel, mit welchen Religion und Christenthum wieder zu gebührender Geltung zu bringen sei, in hohen Ideen und warmen Worten sich ergangen haben, sondern er hat selbst Hand ans Werk gelegt; er will uns „die Wissenschaft der Religion“ geben. Wir möchten nur gleich zum Beginn wenigstens darüber klareren Aufschluß haben, was er meint mit jenem Verhältniß der einzelnen geistigen Sphären und Wissenschaften zur Religion, von der er bald sagt, sie sei die Quelle, bald auch nur unbestimmter, sie übe Einfluß auf jene. Wird er uns wirklich zeigen, daß sie im Einzelnen je mit ihren eigenthümlichen Principien und Regeln aus der Religion und Religionswissenschaft fließen? (Vergl. besonders auch S. 25 über einen Ursprung aller geistigen Gefühle aus dem religiösen Urgefühl.) Er hat hier jedenfalls Alles gethan, die Erwartungen hoch zu spannen.

Doch wir bescheiden uns zunächst bei dem, was er in diesem ersten Band uns hat geben wollen. Fest steht ihm, daß das Verständniß der Religion nur vom Standpunkt der christlichen Wahrheit aus gefunden werden könne. Von diesem aus will er nun nicht eine allgemeine Religionstheorie voranstellen, sondern nachdem er die Religion nur nach ihrem allgemeinsten Begriff als das Verhältniß zwischen Gott und Mensch bezeichnet hat, will er ohne vorgefaßte Theorie in den verschiedenen geschichtlich vorliegenden Formen den im Innern des Menschen sich vollziehenden geschichtlichen Proceß nachweisen und von da aus die geschichtlichen Religionen zum Verständniß bringen. Sein erster Theil handelt so von den „geschichtlichen Grundformen des religiösen Verhältnisses“ oder von der „Religion in der Subjectivität“, der zweite Theil vom „religiösen Verhältniß in seiner geschichtlichen Wirklichkeit“, von der „Religion in ihrer Objectivität“ oder von der „Geschichte der Religionen“. Dieß ist der in zwei Bücher zerfallende Inhalt unseres Bandes. Einem weiteren Theile bleibt vorbehalten die Offenbarung des Reiches Gottes durch das religiöse Princip im Reiche der Wissenschaft, im Reiche der Kunst und im Reiche des sittlichen Lebens.

In jedem jener beiden Theile oder Bücher wird die religiöse Entwicklung durch drei Abschnitte hindurch verfolgt. Der erste Abschnitt des ersten Buches will das „religiöse Verhältniß“ darstellen: Gott, so wird hier das Ergebniß zusammengefaßt, ruht nach Vollendung des Schöpfungswerkes im Gottesmenschen als dem Spiegel seiner Gottesherrlichkeit und der Mensch ruht mit seiner Liebe in Gott als der ewigen Urliche. Im zweiten Abschnitt, im „natürlichen religiösen Verhältniß“, erscheint der Mensch in Folge des Sündenfalles aus dem religiösen Urverhältniß eigenmächtig herausgetreten, als verlustig des göttlichen Centrum und nur unbewußt um dasselbe noch kreisend, als abgefallen von der göttlichen Liebe, die jedoch ihn nicht verläßt und zu der eine innere, oft unbekannte Sehnsucht ihn noch zieht. Hier gibt der Verfasser eine Entwicklung des religiösen Processes vom Gefühl aus, in welchem der Grundzug des Geistes zu Gott liege und auch die Wurzel des geistigen Lebens zu suchen sei, durch die Vorstellung und Phantasie, wobei als Formen der religiösen Vorstellung das Symbol, der Mythos und die Götterlehre besprochen werden, zu dem Gottesbewußtsein, dessen — in der natürlichen Religion confundirtes — Verhältniß zum Weltbewußtsein charakterisirt und von welchem aus auch zur religiösen Gemeinschaft übergegangen wird. Der dritte Abschnitt stellt das „absolute religiöse Verhältniß“ als im Christenthum sich realisirend dar, und zwar zuerst das Christenthum „in seiner Objectivität“, nämlich die objectiv in Christi Menschwerdung, Versöhnungstod und Erhöhung vollzogene Einigung der göttlichen Liebe mit der Menschheit, dann „das Christenthum in der Subjectivität“, nämlich „den Christus im Gemüth“, indem er als das erlösende Princip durch die Taufe in das menschliche Pneuma eintrete und die Menschen hier ohne ihren Willen und ihre That wiedergeboren werden, den „Christus in der Vorstellung“, in welche Christus desto herrlicher hineintrete, je mehr er im Gemüthe Gestalt gewinne, und den „Christus im Bewußtsein“, wo jene Vermischung des Gottes- und Weltbewußtseins aufgehoben und das Gottesbewußtsein und Christus wahrhaft Centrum des Geistes geworden sei; den beiden Unterabschnitten — Christenthum in der Objectivität und in der Subjectivität — folgt noch ein dritter: „das Reich Gottes die Christengemeinschaft der Erlösten“. In der Geschichte der Religionen, dem Gegenstande des zweiten Buches will sich der Verfasser auf Schelling stützen, der für die Betrachtung des Heidenthums in seinen hinterlassenen Werken erst eigentlich den Weg gebahnt habe; fassen wir, sagt er, Schelling's Darstellung vom Wesen des Heidenthums ins Auge und setzen ihr zugleich seine geistvolle Auffassung des Christenthums zur Seite, so können wir den Gedanken schwerlich von uns weisen, daß hier wirklich die Wege zu einer Lösung dieses fast schwierigsten Problems der Wissenschaft angedeutet sind; dabei will er die Schelling'sche Potenzenlehre „als wahr voraussetzen.“ Er selbst sieht sich indessen sofort veranlaßt, sehr tiefgreifende Correctionen in der Lehre dieses Philosophen vorzunehmen. Während auch er Gott, wenn man diesen vom Begriffe des Seins aus betrachtet für „die Potenz des unmittelbar Seinkönnenden, des rein Seienden und des Seinsollenden“ erklärt, tadelt er bei Schelling ein Zurücktreten der Heiligkeit, Freiheit und besonders Liebe in Gott und eine zu enge Beziehung des in Gott allerdings anzuerkennenden Lebensprocesses zur Welt, wogegen er selbst erklärt, daß in jenen Potenzen nur die Möglichkeiten eines anderen Seins gegeben seien, diese Möglichkeiten aber

erst durch den göttlichen Liebeswillen Wirklichkeit werden. In der Geschichte der Religionen ferner will er als erste Form keineswegs wie Schelling jenen schlechten, bloß relativen Monotheismus sehen, der die polytheistischen Elemente schon in sich getragen habe, sondern dieser ist für ihn erst Folge des Sündenfalles; wenn er dabei meint, daß doch auch Schelling denselben erst „auf den religiösen Zustand des Menschen unmittelbar nach dem Fall zu beziehen scheine“, so hätte er erst fragen müssen, ob Schelling unter dem Fall nicht etwas wesentlich Anderes als er verstehe und überhaupt einen wirklich geschichtlichen Zustand vor dem Fall kenne. In der Auffassung der biblischen, der christlichen und auch schon der alttestamentlichen Religion hat er ohnedieß ganz den Schelling'schen Standpunkt verlassen; er sieht hier überall einfach Offenbarung im Sinne der gläubigen Theologie. In der Entwicklung des Heidenthums endlich hat er zwar die Gesichtspunkte; nach welchen er sie gliedern wollte, nach seinem eigenen Bekenntniß von Schelling entlehnt, er hat jedoch nicht bloß Religionen, welche Schelling bei Seite ließ, mit unter sie aufzunehmen versucht, sondern sie selbst mußten, indem er doch das Theogonische fern halten wollte, sich wenigstens unter der Hand wesentlich modificiren. Die erste Abtheilung des zweiten Buches handelt nun vom „Reiche Gottes in der Urreligion“, und zwar dehnt sie in Abhängigkeit von Schelling den Begriff der Urreligion, obgleich sie einen wahren Urmonotheismus und den relativen Monotheismus unterscheidet, doch auch noch auf diesen aus, bis aus diesem mit der Völkertrennung, 1 Mos. 11, das eigentliche Heidenthum hervorgegangen sei. Die zweite Abtheilung hält in dem „Reiche Gottes nach der Völkertrennung“ die Geschichte dieses Reiches in der Heidenwelt und die Geschichte desselben im Volk Israel auseinander. In jener setzt sie drei Abschnitte: die Herrschaft des realen Princip's, die Entfaltung des realen Princip's und den Kampf des befreienden Gottes mit dem realen Princip; sie will darin nicht bloß ein negatives Verhältniß zum Gottesreich, sondern auch ein positives Wirken des religiösen Princip's und einen Fortschritt zu Höherem nachweisen. In der dritten Abtheilung gelangen wir endlich mit dem „Reich Gottes in seiner Vollendung“ wieder zum Christenthum. Der Hauptbegriff ist hier das Königthum Christi — des präexistenten, des in die Wirklichkeit eingegangenen, des erhöhten, der, in den Himmel aufgefahren, jetzt in der Geschichte sich offenbart und seine Offenbarung einst mittelst des Gerichtes vollenden wird; dabei wird jedoch der Erniedrigte zugleich als Prophet und Hoherpriester eingeführt.

Man sieht, welch' einen reichen und wichtigen Stoff der Verfasser auf kleinem Raum zu entfalten unternommen hat Und von gar manchen und verschiedenen Seiten her hat er für eine tiefe wissenschaftliche Beleuchtung desselben Lichtstrahlen herbeige Holt. Während er auf den Grund der Schriftoffenbarung sich stellt und seiner Ausführung theilweis, wie bei der Geschichte der alt- und newtestamentlichen Religion, ganz den biblisch-theologischen Charakter gibt, führt er zugleich in seinen Aussagen über göttliches und menschliches Wesen Ideen uns vor, welche der Mystik und Theosophie und besonders der theosophirenden Delitz'schen Psychologie entstammen, folgt in der Würdigung des Gefühles als religiösen Organes den Sätzen Schleiermachers, will für die Probleme der Religionsgeschichte durch Schelling den Schlüssel gewinnen u. s. w. Das Alles hat er mit der Gabe lebendiger Anschauung aufgenommen und in einem schönen Flusse sprachlicher Darstellung uns vorgetragen, während der Gegenstand selbst



ihn innerlich bewegt, erwärmt und begeistert. Aber noch andere Anforderungen sind an eine Schrift von solchem Inhalt und solchem Zwecke zu stellen. Sie muß vor Allem auch Gedanken von einem Gusse haben; sie muß dieselben klar, bestimmt und präcis auszuprägen sich bemühen; sie muß, während sie mit ihren noch so bestimmt von Anfang an auf den von ihr als wahr behaupteten Standpunkten sich stellen mag, doch zum Verständniß derselben die Genossen anderer Standpunkte erst noch herüberzuführen versuchen, wozu namentlich eben auch Klarheit und Schärfe in der Darlegung gehören wird. Dagegen führt der Verfasser seinen Lesern gleich von vornherein ohne weitere Vermittelung einen Gottesbegriff vor, bei welchem er weder die einzelnen Momente ihnen verständlich zu machen sich bemüht, noch sich selbst in seinen Bestimmungen gleich bleibt oder wenigstens die verschiedenen Bestimmungen, die er vorträgt, auf einander bezieht und miteinander ausgleicht. Zuerst nennt er Gott die absolute Idee, welche die Einheit der Ideen des Wahren, Guten und Schönen sei; vom biblisch-christlichen Begriffskreise aus wird sich diese Bestimmung keinesfalls so unmittelbar ergeben; moderne Leser, welchen sie geläufig sein mag, werden darum nicht auch schon etwas Klares und Richtiges bei ihr denken; am meisten bedürfen wir wohl vom Verfasser über den Sinn des Schönen Aufschluß, den er auch dann uns nicht gibt, wenn er nachher Christus das Ideal der Schönheit deshalb nennt, weil in ihm Idee und Form absolut eins seien: denn was ist bei Christus und weiter bei Gott mit dieser Form gemeint? Weiter lehrt er in Kürze nach Augustin, Richard von St. Victor, Liebner u. s. w. die Dreiheit der Personen in Gott, die durch den Begriff der Liebe gefordert werde. Dann setzt er die Dreiheit jener Schelling'schen Potenzen in Gott als wahr voraus und will nun zwar von ihr aus zur Welt erst mittelst der Liebe übergehen, läßt aber nicht weiter auf die Frage sich ein, ob denn in der Trinität selbst jene erste Potenz, nämlich das nur sein Könnende, für eins gesetzt werden könne mit dem Vater, welcher eine schlechtthin seiende und in Liebe den Sohn zeugende Person sein soll, und ob die beiden anderen Potenzen wirklich dem Sohne und Geiste gemäß den vorher über sie vorgetragenen Aussagen entsprechen. Das religiöse Verhältniß zu diesem Gotte hat der Verfasser, wie wir sahen, anfangs so unbestimmt wie möglich und gewiß unbestimmter, als irgend welchen Lesern gegenüber nöthig war, gefaßt — eben nur als „Verhältniß zu Gott“. Im Abschnitt vom religiösen Urverhältniß ist er fortgeschritten zu jenem Begriffe des Liebesverhältnisses. Hier jedoch hat er nun einerseits den Begriff der Religion in einer ungebildlichen, wenn auch vielleicht für Manche geistvoll klingenden Weise erweitert, indem er auch von einer „Religion Gottes“ reden, nämlich jenes Ruhen Gottes im Menschen so nennen will. Andererseits begründet er zwar des Menschen religiöses Verhältniß auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, dessen Geist als das göttliche Princip die Seele als seine *dōxa* und als Abbild seiner göttlichen Herrlichkeit ausstrahle, kommt jedoch von diesen Sätzen aus zu keiner concreten Erklärung darüber, wie dieser Geist in die persönliche Beziehung zu Gott trete, welche Stellung dabei die verschiedenen Organe einnehmen, u. s. w. Hierauf kommt er erst zu reden beim „natürlichen religiösen Verhältniß“, von wo wir das, was über die Bedeutung des Gefühles gesagt wird, ohne Zweifel auch auf den religiösen Proceß im Urzustand und im Allgemeinen zu übertragen haben. In diesem Abschnitt aber vermissen wir dann eine Zurückbeziehung auf jene Theorie vom Zusammenhang und Unterschied zwischen Geist und Seele. Und zugleich

läßt auch er namentlich noch die Auskunft darüber uns vermissen, unter welcher Vermittelung das Göttliche aus Gefühl und weiter an die Vorstellung herantrete; wir hören nur, daß die geistigen Erregungen in Gott ihren Grund haben und daß die Gottesidee dem Menschen mit seiner Gottesebenbildlichkeit angeboren sei; in Wirklichkeit aber kommt ja doch wohl schon das religiöse Gefühl nicht zu Stand außer im Zusammenhang mit den in der Welt vorliegenden Rundgebungen Gottes, mit den durch Mitmenschen uns nahe gebrachten Gemüthsäußerungen, Vorstellungen, Ideen u. s. w. Ueberschauen wir sodann das erste Buch zusammen mit dem zweiten, so ergibt sich uns schon im Voraus, daß seine drei Abschnitte ganz mit denen des zweiten parallel gehen müssen und jeder nur im Allgemeinen denjenigen Zustand charakterisiren kann, dessen Ausführung in concreto dem betreffenden Abschnitte des zweiten Buches vorbehalten bleibt. So behandelt auch wirklich der erste Abschnitt des zweiten Buches denselben religiösen Zustand wie der des ersten Buches, indem er nur weiter von der mit ihm verbundenen objectiven Gottesidee redet. Der zweite Abschnitt des zweiten Buches entwickelt diejenigen Gotteslehren und Götterlehren des Heidenthums, welche eingetreten sind in dem „natürlichen religiösen Verhältniß“, welches der zweite Abschnitt des ersten Buches darstellen wollte. Warum wird nun so auseinandergezogen, was doch unmittelbar zusammenhängen muß wie Wurzeln und Früchte? Der Schlußabschnitt des ersten Buches hat schon in seinem ersten Unterabschnitt („Christenthum in seiner Objectivität“) das übersichtlich aufnehmen müssen, was die letzte Abtheilung des zweiten Buches nur concret vollends ausführt, und es erscheint dieß schon als die nothwendige Voraussetzung dessen, was jener weiter über das „Christenthum in der Subjectivität“ zu sagen hatte; warum nun Beides in dieser Weise auseinanderziehen und umstellen? Was näher noch die ersten Abschnitte der beiden Bücher anbetrifft, so hat der des ersten Buches im Urverhältniß nicht eigentlich, wie der Verfasser wollte, das charakterisirt, was diesem Urverhältniß als solchem eigen ist, sondern vielmehr das, was das rechte Urverhältniß des Menschen zu Gott überhaupt ausmacht, und auch die weitere Ausführung im ersten Abschnitt des zweiten Buches äußert sich nur sehr unbestimmt darüber, daß der Urzustand eben nur erst als Anfangszustand noch nicht mit „absolutem Gottesbewußtsein“ zu denken sein werde. Daneben ist zu bemerken, daß der Verfasser nach seiner sonstigen biblischen Ansicht vom Urzustand ohne Zweifel consequenter verfahren wäre, wenn er auch in den ersten Abschnitt des zweiten Buches wie in den des ersten noch nicht den religiösen Proceß nach dem Falle bis zu jener Völkertrennung mit aufgenommen hätte; denn ihm beginnt doch schon vom Fall an, wenn auch der Polytheismus noch nicht hervorgetreten ist, diejenige wesentlich neue geschichtliche Periode, welche weiter im Judenthum einerseits, im Heidenthum andererseits sich entwickelt. Zu seinem Verfahren nun ist er eben durch jene Abhängigkeit von Schelling bestimmt worden. Und sie freilich mochte auch die Scheidung zwischen jener auf Schelling noch gar nicht Rücksicht nehmenden Ausführung über das „natürliche religiöse Verhältniß“ und zwischen der nach Schelling construirten Geschichte des Heidenthums räthlich machen. Aber eben hiermit fehlt es nun auch diesen beiden Darstellungen an der harmonischen Wechselbeziehung auf einander. Die zweite führt neue Ideen und Factoren ein, besonders in ihrer Beziehung auf jene göttlichen Potenzen. Und daneben möchten wir hier doch immer fragen,

ob denn wirklich auch unser Verfasser von einem Wirken verschiedener göttlicher Potenzen und nicht vielmehr bloß von einer verschiedenen Stellung des Bewußtseins zu einem Gotteswesen ernstlich reden wolle und rede, — ob nicht die Herrschaft des realen Princip, von welcher hier die Rede wird, bei ihm einfach auf diejenige Abhängigkeit von der Natur, von welcher Andere zu reden pflegen, sich reducire, — ob bei ihm der „Kampf des befreienden Gottes“ dem sonst von ihm festgehaltenen Begriffe der Freiheit und Erlösung entspreche und nicht vielmehr bloß einen Fortschritt zur Auffassung der Götter als geistiger Mächte ausdrücken wolle, — und ob nun der Verfasser beim wirklichen Sinn seiner eigenen Sätze und der Schelling'schen Sätze nicht besser gethan hätte, bei seiner Darstellung des Heidenthums nur auf den zuvor von ihm selbst dargebotenen Grundlagen weiter zu bauen. Dann wäre er wohl auch vor dem Fehler mehr bewahrt worden, daß nun seine Geschichte des Heidenthums fast nur auf die einzelnen Götter und Göttergeschichten zu reden kommt, während seine eigene Auffassung vom Wesen der Religion überhaupt und vom „natürlichen religiösen Verhältniß“ weit mehr Aufmerksamkeit auch für die Gemüthszustände, Bestrebungen und Acte des religiösen Subjects in den verschiedenen Religionen und für den hiernach sich gestaltenden Cultus der Götter forderte. Von der Frage, wie weit das über die einzelnen Götter Ausgesagte geschichtlich richtig sei, zum Beispiel die Construction Ahriman's als des „eigentlich“ ersten Gottes im Parsismus, oder wie weit die Würdigung der verschiedenen Stufen des Heidenthums, zum Beispiel der auf eine schärfere Unterscheidung der einzelnen Götter gelegte Werth, die Bevorzugung der ägyptischen Thiergötter über die indischen Lichtgottheiten und Anderes, auch nur mit den eigenen Grundanschauungen des Verfassers über das Wesen der Religion und religiösen Wahrheit übereinstimme, wollen wir hier absehen. Je höher der Verfasser in diesem Abschnitt die speculative Auffassung schätzte, um so weniger paßt dann dazu, daß er von ihr beim Judenthum und Christenthum ganz zu einer bloß biblisch-theologischen Darstellung abspringt. Und andererseits ist sodann bei dieser selbst z. B. der das Rituelle und das rein Ethische neben einander stellende Charakter des Mosesismus auch nicht einmal so scharf bezeichnet und die Idee einer Selbstentäußerung des Logos und einer genugthuenden Straffstellvertretung Christi auch nicht einmal so weit klargemacht, als es für einen ganz auf biblischem Standpunkt stehenden denkenden Leser wünschenswerth war. Eine große Zumuthung ist es vollends für die Leser, neben Schleiermacher'schen Schelling'schen oder auch einfach biblischen Sätzen auf einmal die neulutherische oder Martensen'sche Lehre von der Taufwiedergeburt der Kinder hinzunehmen, bei welcher ohne alle diejenigen Gefühle und persönlichen Erregungen, die sonst nach dem Verf. zum Wesen des Gemüthes gehören, bereits „Christus im Gemüth“ sein soll; damit, daß „die absolute Religion mit einer göttlichen Erlösungsthat beginnen muß“ (S. 55), ist diese Lehre keineswegs schon begründet oder klargemacht. — Wir werden keiner weiteren Motivirung für das Urtheil bedürfen, daß den Erfordernissen, auf welche wir oben hingewiesen, unser Buch nicht genüge.

Schriften solcher Art mögen auf Leser, welche schon entschieden christlich gesinnt und auch sonst mit dem Standpunkte derselben vertraut sind, anregend, aussprechend und befruchtend wirken. Sie reichen aber nicht hin, den Gegnern die angeblich verlorenen Posten des Christenthums wieder abzukämpfen oder den Freunden des Christenthums die genügenden Mittel zur Rechenschaft für ihren Glauben zu bieten. Eine „Wissenschaft der Religion“ wird nicht ge-

ringeren religiösen Sinn als unser Buch, wohl aber eine strengere und eine gerade auch in dieser Strenge schlichte und lichte Wissenschaft zeigen müssen.

Breslau.

J. Köstlin.

G. Fr. Kieß, über Dogmatik u. freie Forschung. Ein nüchternes Schutzmittel gegen religiöse Verirrungen. Stuttgart, Schober, 1864. 64. S.

Der Verfasser, jedenfalls ein Laie, vermuthlich ein Pädagog, sucht in der Weise populär-philosophischen Raisonnements nachzuweisen, daß die sogenannte freie Forschung, die er nicht sowohl als eine geistige, sondern als eine religiös-sittliche Verirrung bezeichnet, und die er besonders in der Gestalt materialistischer Naturwissenschaft bekämpft, durchaus unfrei sei, gebunden an unbewiesene Voraussetzungen einer „Unglaubens-Dogmatik“, und stellt gegenüber diesem Extrem, wie demjenigen des starren Autoritätsglaubens die Forderung, daß die beiden Hauptrichtungen der göttlichen Offenbarung in der Natur und in der heiligen Schrift richtig und klar in ihrer gegenseitigen Zusammenstimmung erkannt würden. So wohlmeinend die Absicht des Verf. ist, der, um seine Worte zu gebrauchen, es weder mit den „erhitzten“, noch mit den „abkühlenden Glaubenspolitikern“ hält, so wenig kann doch die Schrift irgend einen Anspruch auf wissenschaftlichen Werth machen und bietet sie neben manchen klaren Blicken eines gesunden Verstandes und manchen erwecklichen Aeußerungen eines warmen Gemüthes viel Unklares und Halbdurchdachtes in geschräubtem, forcirt-paradoxem Ausdruck.

Reinitz.

Meier.

### Praktische Theologie.

Lebensgedanken. Von Henry Ward Beecher. Aus dem Englischen. Berlin, G. W. F. Müller, 1864. 440 S.

Es war ein glücklicher Gedanke, aus den Predigten des berühmten amerikanischen Geistlichen nur Lichtfunken und „Lebensgedanken“ auszuwählen. Der deutsche Leser würde schwerlich an einer Serie vollständiger Predigten die Erbauung finden, wie sie dem amerikanischen Hörer zu Theil wird. Unser Geschmack weicht zu sehr von dem der Letzteren ab. Gleichwohl zeigt sich auch in diesen Goldkörnern die volle Originalität des Mannes, besonders seine unglaubliche Gewandtheit in schlagenden, eindringenden Vergleichen, welche oft eine gewisse Drastik nicht verschmähen. Dem Inhalte nach sind sie deshalb so bedeutend, weil in ihnen das Christenthum durchaus als wirkliche, gründlich erfahrene Lebensmacht erscheint und weil der Verf. deshalb auch nicht jene allgemein religiösen Anschauungen ausschließt, welche die deutsche christliche Predigt aus einer gewissen üblen Furcht vor rationalistischem Typus heute noch oft unverwerthet läßt. Dem Uebersetzer danken wir für diese schöne Gabe und übersehen gern die Stellen, wo die Uebertragung etwas klarer und fließender hätte sein können, was indeß vom Uebersetzer selbst gefühlt und entschuldigt wird (S. 440). Bedauern müssen wir, daß derselbe nicht anstatt der Recension aus der N. Ev. Mtg. jene aus sehr kundiger Feder geflossene Schilderung Beecher's aufgenommen hat, die wir in Selzer's protest. Monatsblättern 1860 gefunden zu haben uns entsinnen.

Greifswald.

L. Diestel.



# Die Abendmahlislehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Georg Eduard Steitz in Frankfurt a. M.

Fortsetzung <sup>1)</sup>.

§. 23. Die Mystagogen <sup>2)</sup> der griechischen Kirche vom fünften bis achten Jahrhundert.

Dem ältesten liturgischen Denkmal der christlichen Kirche in den apostolischen Constitutionen folgte in den nächsten Jahrhunderten im Oriente eine lange Reihe von Liturgien nach, von denen besonders die, welche die Namen des Basilus und des Chrysostomus tragen, eine weite Verbreitung gewonnen haben und fortwährend fortgebildet worden sind. Aber auch die Erklärung der Liturgie wurde frühzeitig von den Griechen mit besonderer Sorgfalt gepflegt und bildete bald einen selbstständigen Zweig der kirchlichen Litteratur. Die älteste Erklärung, die wir besitzen, ist uns in den fünf mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem aus der Mitte des vierten Jahrhunderts erhalten. Sie stellt die liturgischen Vorgänge bei der Taufe, der Salbung mit dem Myron und der Eucharistie in einfachen Zügen dar und zeigt in der Beschreibung der letzteren Verwandtschaft mit den Formulare der apostolischen Constitutionen und der nach Jerusalem gehörenden sogenannten Liturgie des Jacobus; sie erläutert diese Vorgänge nach dem ursprünglichen Sinn, der um so leichter zu treffen war, da Cyrill in der Zeit des frischesten liturgischen Bildungstriebes lebte, und bedient sich der allegorischen Erklärung nur da, wo sie sich ungezwungen von selbst ergibt. Eben dadurch unterscheiden sich diese Katechesen von den Arbeiten der folgenden Mystagogen, des Dionysius Areopagita, des Bekenner Maximus, der Patriarchen Sophronius von Jerusalem und Germanus von Constantinopel; diesen hat jede einzelne Cultushandlung einen mystischen Sinn, eine geheimnißvolle Bedeutung.

<sup>1)</sup> Siehe Bd. IX. S. 409—481. X. S. 64—152. 399—463.

<sup>2)</sup> *Μυσταγωγία* hat Maximus Confessor seine Erklärung der Liturgie genannt. In diesem Sinne gebrauchen wir *μυσταγωγός*, das nach Suidas nicht bloß den Priester als Initiator, sondern auch den *μυστηρίων διδάσκαλος* bezeichnet. Vergl. Suicer s. v.

Wir würden eine wesentliche Seite der griechischen Abendmahlslehre unbeachtet lassen, wenn wir über diese liturgischen Arbeiten schwiegen. Es ist dies schon darum unthunlich, weil Dionysius und Maximus zu tief in die griechische Lehrentwicklung eingegriffen haben, Sophronius und Germanus aber die Vorbilder der späteren Mystagogen, insbesondere des noch heute in der griechischen Kirche als Auctorität hochverehrten Simeon von Thessalonich (gest. 1430), geworden sind. Aber auch an sich rechtfertigt ihre Auffassung der Eucharistie eine eingehendere Darstellung. Gleichwohl ist es nicht rathsam, sie in den Zusammenhang der dogmatischen Entwicklung einzureihen, weil dadurch Glieder zweier disparater Entwicklungsreihen durcheinander geworfen und Erscheinungen, welche der Natur der Sache nach zusammengehören, auseinander gerissen würden. Während nämlich bei den Mystagogen das liturgische Interesse entschieden vorwiegt, tritt bei den anderen Vätern, die vom Anfange des fünften Jahrhunderts an vom Abendmahle geschrieben haben, der dogmatische Gesichtspunkt ebenso entschieden hervor. Während ferner die dogmatische Fortbildung dieses Lehrstückes sich in dieser Periode unter den großen christologischen Kämpfen der morgenländischen Kirche vollzog und deren Einflüsse deutlich verräth, kommt in den Mystagogen keine so bestimmte christologische Richtung zum Ausdruck und auch ihre Auffassung des Abendmahls trägt entweder ein allgemeineres Gepräge oder sie weist, wie die des Dionysius und Maximus, in unverkennbarer Verwandtschaft auf den älteren Alexandrinismus zurück. Alle diese Erwägungen haben uns bestimmt, den Auslegern der Liturgie vom fünften bis zum achten Jahrhundert eine abgesonderte Behandlung zu widmen und ihnen hier ihre Stelle anzuweisen.

Die altkatholischen Abendmahlsliturgien stellen überhaupt den Hauptgottesdienst der Gemeinde dar, der sich in Gesang, Gebet, Schriftvorlesung und Sacramentsverwaltung vollzog und einerseits die Wohlthaten Gottes in Schöpfung und Erlösung zum Bewußtsein bringen, andererseits zur dankbaren Aneignung und Verwendung derselben anregen sollte. Die einzelnen Bestandtheile desselben sind in bestimmten Formeln festgegeben, nur die Predigt blieb der individuellen Behandlung frei anheimgestellt. Wenn diese Wohlthaten Gottes in Justin's Schilderung noch als Gegenstände der eucharistischen Anamnese oder Commemoration beschrieben werden, die sich mit den Oblationen als dem symbolischen Ausdruck des gemeinsamen Dankes ungezwungen verknüpfte, so sah dagegen schon das vierte Jahrhundert in

den Cultushandlungen die wesentlichsten Momente der Erlösung plastisch dargestellt. Der Gottesdienst erhielt dadurch den Charakter einer symbolischen Mysterienfeier, welche im liturgischen Thun dem specifischen Inhalt des christlichen Bewußtseins seinen objectiven bildlichen Ausdruck gab. Bei Athanasius lesen wir häufig den Satz, der Logos sei Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden (*θεοποιηθῶμεν*, z. B. de incarnat c. 54. cf. Suicer s. v.), oder in der bestimmteren Fassung: „Der Logos ward Fleisch, damit er seinen Leib für Alle darbringe und wir, an seinem Geiste theilnehmend, vergöttlicht werden können“ (de decret. Nic. syn. c. 14). Was diese und ähnliche Sätze lehrhaft aussprechen, erscheint gleichsam verkörpert in den liturgischen Handlungen: die Menschwerdung und die Hingabe des Leibes in dem eucharistischen Opfer, dem die Antitypen des Leibes und Blutes des Logos bedeutsam zur Seite standen, der Proceß der Vergöttlichung dagegen in dem Genuß des consecrirten Brodes und Weines, die als significanten Bilder die nährenden und belebenden Kraft des fleischgewordenen Logos veranschaulichten. In der letzteren Beziehung sagt Athanasius (ad Maxim. philos. cap. 2): „Wir werden vergöttlicht, indem wir nicht an dem Leibe eines Menschen theilnehmen, sondern den Leib des Logos selbst empfangen“, und Gregor von Nazianz redet (in laud. Heronis, cap. 2) den Syniker Hero vom Altare aus an: „Tritt heran, nahe der heiligen Stätte, dem mystischen Tische und mir, der ich durch diese Handlung, zu welcher dich Lehre und Leben und reinigendes Leiden hinleiten, das Mysterium der *θέωσις* vollziehe“ (*τοῦ διὰ τούτων μυσταγωγούντος τὴν θέωσιν, οἷς σε προσάγει λόγος καὶ βίος καὶ ἡ διὰ τοῦ παθεῖν κάθαρσις*). Auf diese einfache Anschauung beschränkte sich noch im vierten Jahrhundert die symbolische Bedeutung der Mysterienfeier.

Eine ganz andere Weise der Behandlung kündigt sich uns bei Dionysius dem Areopagiten und Maximus an. Der Erstere hat bekanntlich den Neuplatonismus, an dem die anderen Kirchenlehrer nur schüchtern gekostet, in einer durchgeführten Weltanschauung in die griechische Kirche und Theologie eingeschleift und auf dieser Grundlage seine Theorie von der himmlischen Hierarchie und ihrem irdischen Abbilde, der kirchlichen Hierarchie, aufgebaut. Während die ältere patristische Theologie nur die drei Mysterien der Taufe, der Salbung und der Eucharistie kannte, von denen die beiden ersten sich so unmittelbar betreffen, daß sie auch als Momente einer und derselben Handlung beurtheilt werden können, dehnt der falsche Dionysius den Kreis der

Mysterien schon so weit aus, daß er sechs selbständige Weihehandlungen umschließt: die Taufe, die Eucharistie, die Weihe des Salböles, die Priesterweihe, die Mönchsweihe und die Gebräuche über den in dem Herrn Entschlafenen. Alle diese Handlungen haben den gemeinsamen Zweck, den Proceß der *θείωσις*, der durch die Stadien der *κάθαρσις*, des  *φωτισμός* und der *τελείωσις* verläuft, in seinen Momenten bildlich darzustellen, so daß jeder einzelne mit diesen Handlungen verknüpfte Act wieder seine besondere mystische Bedeutung empfängt und entweder auf eine objective Heilsthatsache oder einen subjectiven Heilsvorgang hinweist. Maximus zieht in den Bereich seiner Mystagogie, d. h. seiner mystischen Auslegung der Abendmahlsliturgie, zunächst die Kirche selbst, die als Organismus und als Bauwerk Symbol Gottes, der Welt, des Menschen und der Schrift (der vier *ἀρχαί* des Origenes) ist; die einzelnen liturgischen Handlungen (selbst der Gesang, das Lesen der Schrift, das Schließen der Thüren u. s. w.) werden dann von ihm theils als bildliche Darstellungen der grundlegenden Erlösungsthaten Gottes, theils der subjectiven Erfahrungen des christlichen Lebens erläutert, und zwar so, daß jede Handlung diese zwiefache Bedeutung hat und daß der in der Gemeindeversammlung in erhöhter Gegenwart wirksame Gottesgeist in den Herzen das zur Wirklichkeit gestaltet, was das Bild den Sinnen vergegenwärtigt und dem denkenden Geiste zum Bewußtsein bringt. Sophronius und Germanus, der Letztere nur der Uebersetzer des Ersteren, allegorisiren über die einzelnen Abtheilungen des Kirchengebäudes, über die heiligen Gefäße, die Priesterordnungen und priesterlichen Gewänder und die Cultushandlungen; wie sie schon darin ihr Interesse an dem Einzelnen an den Tag legen, so ist es ihnen auch in der Auslegung der Liturgie weniger darum zu thun, daß die fortschreitende Bewegung und der Zusammenhang des Ganzen klar übersehen, als daß jede einzelne Cultuseigenthümlichkeit in ihrer besonderen mystischen Bedeutung erkannt und gewürdigt werde; dabei tritt die subjective Seite des Mysteriorums völlig hinter die objective zurück. Ungeachtet des symbolischen Charakters aber, den auch ihnen die Feier hat, kündigt sich die veränderte Richtung der Zeit darin an, daß sie denselben in ihrer Auffassung der consecrirten Elemente und des sacramentlichen Genusses verleugnen. Sophronius nämlich verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß das Object des Letztern die Antitypen des Leibes und Blutes Christi seien und nicht sein Leib und Blut selbst; Germanus aber spricht, freilich sehr allgemein, die Verwandlung der



Elemente aus, und zwar mit der Vorstellung, daß Christus ganz und ungetheilt in jeder Partikel empfangen werde. Derselbe Uebergang von der symbolischen zur realistischen Auffassung der Abendmahlslehre, den unsere letzte Abhandlung in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts nachgewiesen hat, kehrt darum in den *Mythagogen* noch einmal wieder, wenn auch die realistische Ansicht bei ihnen die bestimmtere Ausprägung vermissen läßt, welche wir dort wahrgenommen haben. Während endlich bei Dionysius und Maximus die sacrificielle Seite der Eucharistie ganz unberücksichtigt bleibt, verlegen Sophronius und Germanus die eucharistische Opferhandlung als Darbringung des Leibes und Blutes Christi schon, ja hauptsächlich auf die *προόφειος* und folglich in den vorbereitenden Theil der Feier (die *προσχομὴ* oder das erste offertorium), der der Katechumenenmesse vorausliegt. Das Opfer ist ihnen ein vorwiegend symbolischer Act, aber vermöge der Eulogie, die über der Gemeindeoblation gesprochen wird, doch von realen Wirkungen begleitet und so geschildert, daß die Darstellung auf der Grenze von Bild und Sache unsicher schwankt.

#### §. 24. Pseudo-Dionysius der Areopagite<sup>1)</sup>.

Die Werke des unter diesem Namen verborgenen unbekannten Schriftstellers werden zum ersten Male in einer Stelle des Monophysiten Severus (Dorner, II, 169) erwähnt, den Dorner (S. 164, Anm. 16) um 522 setzt. Als sich in einem Gespräche, welches zu Constantinopel die Orthodoxen 532 mit den Severianern hielten, nach dem Zeugnisse des Bischofs Innocentius von Maronia die Letzteren unter Anderem auf diese Schriften bezogen, forderte der Vorsitzende, der Metropolit Hypatius von Ephesus, Beweise für ihre Aechtheit, weil Cyrill von Alexandrien sie nicht gekannt, Athanasius aber, wenn sie zu seiner Zeit existirt hätten, sie sicher zu Nicäa zu Gunsten seiner Trini-

<sup>1)</sup> Vergl. Engelhardt, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übers. und mit Abhandl. begleitet, 2 Thle. Sulzb. 1823. Ritter, Gesch. der Philos. 6. Thl. Hamb. 1841, S. 515. Derf., die Christl. Philos. Göttingen 1858, I, 385. Geffterich, die Christl. Mystik, Gotha 1842, I, 130 flg. Baur, die Christl. Lehre von der Dreieinigkeit. Tübing. 1842, II, 207. Derf., Kirchengesch. II, 59 flg. Dorner, die Lehre von der Person Jesu Chr. Berlin 1853, II, 197. Christlieb, Leben u. Lehre des Joh. Scotus Erigena, Gotha 1860, S. 88 flg. Gaf, die Mystik des Nikol. Cabasilas, Greifswalde 1849, S. 35 flg. Zur Orientirung über den Neuplatonismus dienen außerdem Vogt, Neoplatonismus und Christenthum, 1. Th. Berlin 1836, und Kirchner, die Philosophie des Plotin, 1854. Die Werke des Pseudo-Dionysius hat 1615 Balth. Corderius in Paris in zwei Bänden edirt.

tätslehre angeführt haben würde. Gregor der Große erwähnt sie hom. 34 über die Evangelien, äußert sich aber noch unbestimmt über ihre Aechtheit. Die ersten orthodoxen Kirchenlehrer, die sie als authentisch citiren, sind der Patriarch Ephräim von Antiochien (seit 526), der Byzantiner Leontius nach 591 und Anastasius der Sinaite, der den Areopagiten einen berühmten Lehrer und apostolischen Mystes göttlicher Dinge nennt. Auf einer Synode zu Rom, die 649 unter Bischof Martin mit Agnoeten und Monotheleten verhandelte, beriefen sich beide Theile auf diese Schriften. Besonders hat Maximus Confessor, der 649 selbst in Rom war, durch seine Empfehlung zu ihrer Anerkennung im Morgen- und Abendland beigetragen (Engelhardt, I, 14 und 43 flg. Gieseler R. G. I, 2, 351, Anm. 7).

Der Umstand, daß die liturgische Beschreibung der Abendmahlsfeier darin die meiste Verwandtschaft mit der Liturgie des Marcus hat, läßt auf alexandrinischen Ursprung schließen. Die Entstehung dieser Werke ist nicht viel früher als ihre erste Erwähnung anzunehmen, etwa in der letzten Zeit des fünften Jahrhunderts. Jedenfalls sind die fünf Schriften, die wir unter diesem Namen besitzen: *de divinis nominibus*, *de theologia mystica*, *de coelesti hierarchia*, *de ecclesiastica hierarchia* und die zehn Briefe, aus derselben Feder geflossen und führen ein System in seinen verschiedenen Theilen aus. Dasselbe beabsichtigt die Verpflanzung des Neuplatonismus auf das Gebiet der christlichen Kirche und Theologie. Der substantielle Inhalt ist wesentlich neuplatonisch, die christlichen Gedanken nur das Accidens. Vielleicht verband sich mit dieser Vermischung disparater Elemente der Zweck, dem gebildeten Heidenthum, dessen Reste sich in die Hörsäle der neuplatonischen Philosophie geflüchtet hatten, den Eintritt in die Hallen der Kirche zu erleichtern. Jedenfalls wollte der pseudonyme Verfasser die neuplatonischen Principien als den eigentlichen Kern des Christenthums und als die Grundlage und den Schlüssel aller kirchlichen Handlungen darstellen. Der Charakter dieser Schriften ist durchaus aristokratisch: die durch verschiedene Stufen der Weihe aufsteigende Gemeinde ist bestimmt, in reiner Passivität die Wirkungen des theurgischen Thuns der in hierarchischer Gliederung abgeschlossenen Priesterschaft zu erfahren und so zur *θεωσις* zu gelangen. Dem entspricht auch, daß die Handlungen selbst als Mysterien sich noch strenger in das Geheimniß hüllen, als es die bisherige Arcandisciplin vorgeschrieben hatte, und daß namentlich das Aufzeichnen der Anrufungen, d. h. der Weiheformeln, die nur zur mündlichen Ueber-

lieferung bestimmt waren, verboten wird (de eccl. hier. 7, 3, 10). Obgleich wir es nach unserem Zwecke nur mit der Abendmahlslehre des Dionysius zu thun haben, läßt sich diese nicht nur von seiner Deutung der übrigen Mysterien nicht ablösen, sondern hängt auch so innig mit seinem ganzen System zusammen, daß wir uns einer übersichtlichen Darstellung der Grundzüge desselben nicht wohl entziehen dürfen.

I. Der Grundbegriff in dem System des Areopagiten ist die absolute Transscendenz der Gottesidee: Gott steht an sich als absolute Einheit schlechthin unerkennbar und unmittheilbar über der Vielheit der getheilten Dinge. Es ist noch kein Widerspruch dagegen, wenn Gott als die absolute Ursache der Erscheinungen gefaßt wird, denn da zwischen Ursache und Wirkung keine genaue Aehnlichkeit (*ἀκριβὴς ἐμφάνεια*) besteht und die Ursache stets außer ihren Wirkungen ist (div. nom. 2, 8), so wird ihm mit der Causalität noch keine Immanenz in der Welt attribuiert. Zwar legt die Schrift dem Namenlosen Namen und Eigenschaften bei, die von den endlichen Dingen abstrahirt sind, aber auch diese sind nur Ausdruck für seine absolute Causalität (ätiologische Namen, div. nom. 2, 3) und besagen über ihn selbst nichts Wesentliches; Güte z. B. bezeichnet ihn als Urheber alles Seienden, Leben als Urheber alles Lebendigen, Weisheit als Urheber alles Vernünftigen, Verständigen und Empfindenden (ibid. 5, 1), Schönheit als Urheber aller Harmonie (4, 7), Gerechtigkeit, Heil und Erlösung als den, der das Geschaffene in seinem Bestande und seiner Ordnung erhält und es schützt, daß es nicht in das Nichtsein versinke (8, 7. 9); aber von ihm selbst kann man weder die Güte noch das Leben noch die Weisheit aussagen, so wenig man von der Freude, die erheitert, und von dem Kummer, der betrübt, sagen kann, daß jene sich selbst erfreue, dieser sich bekümmere; das Urleben lebt nicht, das Urlicht erleuchtet sich nicht (2, 8). Eine wirkliche Antinomie tritt erst dadurch ein, daß diese Wirkungen, die *οὐσιώσεις*, *ζωοποιήσεις* und *σοφοποιήσεις* (2, 5) als Ausflüsse (*πρόοδοι*), Kräfte und Wirkungen (*δυνάμεις*, *ἐνέργειαι*, 2, 7), als wesensschaffender Ausgang (5, 1) charakterisirt werden, wodurch sich Gott der Welt mittheilt und diese an ihm Theil nimmt, daß behauptet wird, er habe sich selbst in der Welt vervielfältigt (*πολλαπλασιάζεσθαι*), ohne aus seiner Einheit hervorzutreten (2, 11), er sei Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Wind, Thau, Wolke, Stein, Fels, Alles, was da ist, und nichts von dem, was da ist (1, 6). Dieser pantheistischen Seite des Systems gehört unter den Namen des Namenlosen die Liebe und Sehnsucht (*ἔρως καὶ ἀγάπη*) an, die we-

sentlich ekstatischer Natur ist und seine Offenbarung, sein Heraustrreten aus der Einheit mit sich selbst, seine in sich vorausbestehende, in das Seiende hervorströmende und wieder zu sich selbst zurückkehrende Bewegung bezeichnet (4, 14). Beide Seiten des Systems verknüpfen sich in der Vorstellung, daß die endlichen Dinge als Musterbilder (*παράδειγματα*) oder Vorbestimmungen (*προορισμοί*) in Gott präexistirt und durch den Schöpferact concrete Realität erhalten haben; aber auch so weiß er sie nicht, wiefern sie außer ihm existiren, sondern nur wiefern er sie in sich schaut (5, 8); er kennt sie nicht in ihrem concreten Dasein, sondern nur als reine Formen; er weiß daher alle Wirkungen nur in sich, der letzten Ursache, aber eben darum das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig (7, 2). Sofern nun Gott diese in ihm präexistirenden Formen außer sich verwirklicht, begreift sich, wie er gewissermaßen sich selbst als Ursache in den Wirkungen vervielfältigt; sofern er aber trotzdem an sich in der Einheit verharret, heben sich alle Gegensätze und alle Vielheit wieder in ihm zur Einheit auf. Transscendenz und Immanenz, abgeschlossenes Beharren in sich selbst und Eingehen in die Welt, *ἀμετέξια* und *μετέξια* des Absoluten, Einheit des Principis und Vielheit der Ausflüsse (der Kräfte und Energien) — das sind die Pole, zwischen denen die Dialektik des Areopagiten in unruhiger, schwindelerregender Bewegung auf- und niedersteigt, und er weiß diesen Widerspruch nur so zu heben, daß er in derselben Aussage Beides zusammenfaßt, die Einigung in der Scheidung und die Scheidung in der Einigung. Alle seine Aussagen von Gott aber sind kosmische und physische Kategorien, keine ethischen Prädicate.

II. Mit diesem Dualismus hängt die Unterscheidung der kataphatischen und der apophatischen Theologien, der bejahenden und der verneinenden Aussagen über Gott, zusammen, wie sie der Verfasser in dem Büchlein über die mystische Theologie entwickelt. Zwei Wege zur Gotteserkenntniß lassen sich einschlagen. Auf dem einen steigt man von Gott zu den Dingen, von der Ursache zu den Wirkungen herab, um aus den Qualitäten der letzteren auf die jener zu schließen, um aus dem Seienden, dem Lebendigen und Vernünftigen Gott als die höchste Güte, das wahre Leben, die absolute Weisheit zu erkennen. Auf dem anderen Wege steigt man durch die ganze Stufenleiter des Seienden zu Gott empor, um die Anwendbarkeit aller endlichen Kategorien auf ihn zu negiren und zuletzt in dem Resultate zu enden, daß Gott weder Sein noch Nichtsein, weder Geist



noch Seele, weder Vernunft noch Verstand, weder Finsterniß noch Licht, weder Irrthum noch Wahrheit sei, daß sich von ihm keine Güte, kein Leben, keine Weisheit aussagen lasse, weil er über alle diese Gegensätze und Prädicate als die eine und vollkommene Ursache in unendlicher Erhabenheit hinausliege. Gründen sich die kataphatischen Theologien auf die Immanenz Gottes, auf die Vorstellung seiner Bewegung nach der Welt hin, so gehen die apophatischen auf die Transscendenz, auf die Vorstellung seines absoluten Beharrrens in sich gegenüber der Welt zurück. Wenn der Areopagite nun sagt, daß alle Verneinungen über Gott wahr, alle Bejahungen dagegen unzutreffend (*ἀνάρμοστοι*, de coel. hier. 2, 3) seien, so erklärt sich dies aus dem Sage, daß zwischen Ursache und Wirkung keine genaue Aehnlichkeit bestehe; die weitere Behauptung dagegen, daß beide sich trotzdem nicht widersprechen, motivirt sich damit, daß weder die einen noch die anderen der Gottesidee ihren adäquaten Ausdruck geben, sondern daß diese Idee über jede Bejahung und Verneinung unendlich erhaben stehe, keiner von beiden erreichbar. So sagt er epist. 5 erläuternd, die göttliche Finsterniß sei das unzugängliche Licht, in welchem Gott wohne, denn er sei unsichtbar durch seine unendliche Klarheit und unzugänglich durch die Ueberfülle seiner Lichtergießung. Indem darum das Präfix *ὑπέρ* vor alle affirmativen Aussagen über Gott gesetzt wird, gewinnen erst die apophatischen Theologien ihren positiven Grund, die kataphatischen ihre Berichtigung und Ergänzung. Insofern aber diese allein zutreffenden Aussagen über Gott doch nur Negationen in affirmativer Form sind, tritt in ihnen wie in der ganzen Erörterung die absolute Transscendenz Gottes als der beherrschende Begriff des Systems hervor und ihr gegenüber kann die Immanenz nur der untergeordnete sein.

III. Nach Aristoteles ist Gott nicht bloß erste Ursache, sondern zugleich letztes Ziel alles Seins. Unbeweglich in sich selbst, bewegt er Alles (*κινεῖ ὃν κινούμενος*), wie das ästhetische Kunstwerk bewegt, ohne diese Bewegung selbst zu theilen. Er „bewegt als Gegenstand des Verlangens, als das Ideal, welchem die der Form bedürftige Materie zustrebt“ (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*, vgl. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie S. 181). Auch diese Gedanken, dem Neuplatonismus überhaupt nicht fremd, lehren bei dem Areopagiten in weiterer Ausföhrung wieder und bilden die Basis seiner Auffassung des Verhältnisses der Welt zu Gott. Alles Seiende strebt nach Gott als dem einen Urgrund und Centrum, das Vernünftige auf dem Wege der Erkenntniß (*γνωστικῶς*), das Niedere auf dem Wege der Sinnenein-

drücke (*αἰσθητικῶς*), das Uebrige entweder vermöge der organischen Lebensbewegung (*κατὰ ζωτικὴν κίνησιν*) oder, soweit es des Lebens entbehrt, nach seiner wesentlichen und eigenschaftlichen Beschaffenheit (*κατ' οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδεύοντα*, de div. nom. 1, 5. cf. 4, 5). Allein Gott selbst wird von diesem durch die ganze Schöpfung hindurchgehenden Drange nicht afficirt. Im Gebete naht man sich z. B. dem Allen nahen Gott, aber er selbst kommt dadurch dem Betenden nicht näher als er es an sich schon ist; es ist, als hinge eine strahlende Kette vom Himmel herab und man erfasse sie mit wechselndem Uebergriffe der Hände; man vermeint, sie herabzuziehen, aber man schwingt sich an ihr nur zu höherem Glanze auf; es ist, als ergreife man ein vom Fels zugeworfenes Tau, man zieht nicht mit diesem den Fels zu sich, sondern nur sich zum Felsen heran (div. nom. 3, 1). Der Areopagite geht in der Schilderung dieser starren Unbeweglichkeit Gottes noch weiter, er vergleicht ihn mit der Sonne, die ohne Bewußtsein und Wille (*οὐ λογίζομενος ἢ προαιρούμενος*) allein durch ihr Sein (*αὐτῷ ἵψ' εἶναι*) Alles erleuchtet, was nach seiner Befähigung an ihrem Lichte Antheil nehmen kann; ganz in derselben Weise sendet Gott seine Strahlen über alles Seiende; von diesen Strahlen hat Alles seine Existenz, von ihm empfangt die himmlische Hierarchie die reinigenden, erleuchtenden und vollendenden Wirkungen, die Seelen ihr Licht, um der Vollkommenheit der Engel nachzustreben, die Thiere und Pflanzen ihr animalisches und vegetatives Leben (div. nom. 4, 1. 2). Zwar geht eben darum von Gott wie von der Sonne, die darum *ἥλιος* heißt, weil sie alles Zerstreute sammelt (*ἀολλῇ ποιεῖ*), eine Alles zu sich heranziehende und in sich einigende Wirkung aus (ibid.), aber als eine bewußte und gewollte kann sie in Gott so wenig gemeint sein als in der Sonne, es ist eine Wirkung des bloßen Seins; nur auf Seiten der Welt besteht eine wirkliche Bewegung nach Gott, eine bewußte in der bewußten, eine unbewußte in der unbewußten Creatur. Es leuchtet daher ein, daß die Liebe, die Gott zum Heraustreten aus sich selbst und zum Ueberströmen seiner Ueberfülle bewegt, trotz ihres ekstatischen Charakters keinen ethischen, sondern denselben kosmischen und physischen Charakter trägt wie alle übrigen Kategorien und im Grunde auf reiner Naturnothwendigkeit beruht.

IV. Wenn Alles von Gott dem Guten stammt und zu ihm als dem Guten hinstrebt, kann es selbstverständlich kein Böses an sich, kein radicales Böses geben, sondern was man böse nennt, ist nur ein weniger Gutes, ein hinter sich selbst zurückbleibendes Gutes; mit

anderen Worten: das Böse existirt nur an dem Guten als Leere, als Mangel, als Schwäche, als theilweise Beraubung oder Vernichtung (div. nom. 4, 32); es hat darum als Böses keine wirkliche, sondern nur eine Scheinexistenz (*παρυσύστασις*, 4, 31); es ist nur die partielle Beschränkung eines seienden Guten durch etwas, was ihm fehlt, an sich ein reines Nichtsein und nur soweit am Sein theilhaftig, als es am Guten Theil hat (4, 20). Bei dieser rein negativen und quantitativen Bestimmung des Bösen war es dem Areopagiten leicht, zu zeigen, daß das Böse weder in Gott noch in den Engeln, noch in den Dämonen, noch in den Seelen, noch in den Thieren, noch in der ganzen Natur, noch auch in der Materie sei, d. h. wirklich sei oder im wirklich Seienden sein Princip habe (ibid. 4, 21—28). Es ist auch nicht um seinetwillen, sondern um des Guten willen, dessen Substanz es als verschwindendes Accidens inhärrt, und insofern es nicht wie das Gute eine eigene Ursache hat, sondern aus vielen Mängeln entspringt, ist es rein zufällig (4, 30—32). Gott kennt darum das Böse auch nicht als solches, sondern nur als Gutes, sofern die Ursachen des Bösen gutesthuende Kräfte sind (4, 30), eine Aussage, die schon daraus folgt, daß Gott die endlichen Existenzen überhaupt nicht in ihrer concreten Realität, sondern nur in ihren präexistirenden Formen weiß, also auch nicht in ihrer unvollkommenen Beschränkung, sondern nur in ihrer vollkommenen Idealität.

Wenn der Areopagite sagt, die durch Alles hindurchgehende Güte Gottes dringe nicht bloß zu den in ihrer Nähe stehenden ganz guten Existenzen (den intelligiblen Wesen), sondern erstrecke sich bis zu den letzten und äußersten in progressiv abnehmendem Grade des Bewohnens (div. nom. 4, 20); wenn er ferner die endlichen Existenzen mit Radian vergleicht, die im Mittelpunkt mit diesem und unter einander vereinigt sind, je weiter sie sich aber von ihm entfernen, desto weiter auseinandertreten und vom gemeinsamen Centrum sich trennen (ibid. 5, 6): so liegt der Gedanke nahe, daß das Böse ihm, wie es auch Baur gefaßt hat (Lehre von der Dreieinigkeit, II, 225), als Unvollkommenheit des endlichen Guten „das differenzirende Princip“ sei. Allein das Unrichtige dieser Auffassung geht schon daraus hervor, daß der Areopagite in den höheren Geistern ganz gute und über alle Sünde erhabene geschöpfliche Existenzen kennt (vergl. Näheres unter Nr. IX). Hat er auch auf der absteigenden Stufenleiter der geschaffenen Dinge ihre zunehmende Unvollkommenheit nicht in Abrede gestellt, so konnte sich doch damit leicht das Zugeständniß relativer Vollkommenheit für die niederen Stufen verknüpfen und das minder Vollkommene

brauchte ihm noch nicht das Böse zu sein. Allein er giebt uns über dieses Letztere noch sehr bestimmte Aufschlüsse. Er sagt (div. nom. 4, 32), das Böse sei nicht für Alle dasselbe, für die Dämonen sei es das Vernunftwidrige, für die Seelen das Verstandwidrige, für die Körper das Naturwidrige ( $\tauὸ παρὰ τὸν νοῦν — τὸν λόγον — τὴν φύσιν$ ). Hier liegt die deutliche Unterscheidung des physischen Uebels und des Moralisch-Bösen vor. Jenes ist Abnormität der Natur, z. B. Hässlichkeit Mangel der Form, Krankheit partieller Mangel organischer Normalität ( $\epsilonἰληψις τοῦ εἶδους$  4, 27;  $τῆς τάξεως οὐ πύσης$ , 4, 20). Doch warnt er davor, daß man nicht Alles in der Natur für ein κακόν halte, was uns so erscheine, wie der Zorn des Löwen, die Unfreundlichkeit der Hunde gegen Fremde, denn beides sei in der Natur begründet und somit nicht böse, umgekehrt würde die Vernichtung dieser natürlichen Eigenschaften böse sein (4, 25). Fragt man aber, wie das Natürlich-Böse oder das Uebel entstehe, so läßt uns das System ohne Antwort und es bleibt nur für die Vermuthung Raum, daß die Natur in ihrem unbewußten Drange nach dem Guten eine nicht weiter erklärbare Hemmung erleide. Den Ursprung des Sittlich-Bösen in den Seelen leitet er dagegen aus einer ungeordneten und fehlerhaften Bewegung ab ( $\xiς ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως$ ); zwar ist ihm auch diese nur eine Schwäche oder Mangel entweder der Erkenntniß oder des Glaubens oder des Strebens oder der Wirksamkeit, aber dafür ist die Seele verantwortlich und strafbar, weil das Können des Guten in ihrer Macht steht (4, 25). Da jedoch das Böse für die vernünftige und freie Creatur ihm ganz dasselbe ist, was das physische Uebel für die bewußtlose und unfreie Natur, und beide zusammen ihm unter den Begriff des κακόν fallen, so darf man wohl sagen, daß das Ethische sich ihm von dem Natürlichen noch nicht völlig abgelöst und frei gemacht hat.

V. Wie Alles zu Gott hinstrebt, so kann auch nur die Einigung mit ihm das Ziel dieses Strebens sein. Dieses Streben geht durch alle Kreise des Seienden, Lebendigen und Vernünftigen hindurch; es ist also an sich ein kosmischer Zug, der erst in der vernünftigen Creatur zu einem bewußten und gewollten, zu einem persönlichen wird und einen ethischen Charakter gewinnt. Die mystische Einigung ist darum der ethische Grundbegriff in dem areopagitischen Systeme. Sie bewegt sich durch die drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung (eccl. hier. 6, 3, 5), in denen ebensoviele Kräfte und Wirkungen des Alles zu sich ziehenden Gottes sich entfalten. Auch darin hat sein Wirken sein Analogon an seinem irdischen Abbilde, der Sonne; wie diese die Finsterniß zertheilt, Alles erleuchtet



und das Empfängliche in ihrem Lichte erneut und vollendet, so reinigt Gott die Seelen, in die er sich einsetzt, von Unwissenheit und Irrthum, erfüllt sie mit dem wachsenden Glanze seines Lichtes und führt sie nach dem Maasse ihres Strebens höher hinauf, der Vollendung entgegen (de div. nom. 4, 4. 5). Durch die Reinigung wird die Seele ein klarer, durchsichtiger Spiegel, durch die Erleuchtung nimmt sie den Strahl des Urlichtes auf, durch die Vollendung wird sie der göttlichen Vollkommenheit in der Einigung theilhaftig (coel. hier. 3, 2. 3). In der Reinigung wird also die Disposition für die Kraft gegeben, welche die Erleuchtung mittheilt, und die Vollendung ist die Wirkung dieser Kraft. Auf Seiten des Empfangenden wird gefordert, daß er weder vermessen eine vollkommnere Erkenntniß begehrt, als ihm zu erreichen beschieden ist, noch aus verkehrter Neigung sich zum Niederen herabziehen läßt, sondern fest und unverrückt sich nach den göttlichen Strahlen ausstreckt (div. nom. 1, 2). Hienieden ist alle Erkenntniß für uns symbolisch; Gott hat um seine überwesentliche Einfachheit die Mannichfaltigkeit getheilter Symbole wie eine Hülle gelegt — sogar die Schöpfung verhüllt nur das unsichtbare Wesen Gottes (epist. 9, 2) —, einst aber werden wir in engelgleicher immaterieller Existenz wie die höheren Geister ohne Hülle seine Einstrahlungen erfahren. Alle Symbole haben den Zweck, uns zur einfachen Wahrheit des mystischen Schauens hinzuleiten, zu dem wir nur dann gelangen, wenn wir jede Thätigkeit des discursiven Denkens, dessen Erkenntnißfähigkeit sich nur im Seienden, d. h. im Endlichen, bewegt, in uns zur Ruhe bringen und uns nach dem lichten Strahle der Gottheit hinwenden, der, über alles Seiende erhaben, auch aller Erkenntniß entrückt ist (div. nom. 1, 5). Denn die Wirkungen, durch welche die mystische Einigung zu Stande kommt, sind weder auf Seiten des Gebenden noch des Empfangenden durch einen Act des Denkens oder des Wollens vermittelt, es ist die unmittelbare Wirkung des Seins auf das Sein; das Göttliche will nicht bloß symbolisch erlernt, sondern vor Allem erlitten (*πάσχειν*), d. h. in passiver Hingebung erfahren und gekostet sein, damit die Seele in der mystischen Einigung vollendet werde (div. nom. 2, 9). In dieser Einigung tritt daher der Mensch ganz aus sich heraus und wird ganz Gottes (7, 1). Wenn nun aber diese alles Sinnliche und Intelligibele, alles Nichtseiende und Seiende transcendirende Erhebung der mystischen Intuition — der Areopagite beschreibt sie auch als kreisförmige Bewegung, in welcher die Seele sich von dem Außern abwendet, in sich

selbst eingeht, alle ihre Kräfte in sich concentrirt und sie dann zu dem Anfangs- und Endlosen leitet (4, 9) d. h. auf ihrem tiefsten, allem Denken und Wollen vorausliegenden Grunde ihren Urgrund erfagt — ein fortwährendes Verneinen aller vom Endlichen abstrahirten Kategorien ist, um zu dem einfachen Wesen des Absoluten aufzusteigen und durch die Einigung mit ihm in dem überlichten Dunkel des mystischen Schweigens seine Eintwirkungen unmittelbar zu erfahren (theol. myst. 1), so steht dazu in voller Angemessenheit die Natur der mystischen Symbole, weil sie das Unzutreffende der bejahenden Aussagen über Gott durch ihre Unähnlichkeit zum Bewußtsein bringen und so doch wieder zu den Verneinungen führen, welche allein der Wahrheit und der Verborgenheit der Geheimnisse entsprechen (coel. hier. 2, 3). So schlägt auch hier wieder die Transscendenz des Gottesbegriffes durch und jede andere Betrachtung verläuft zuletzt in diesem Grundgedanken des Systems. Aber wird damit nicht zugleich wieder die Möglichkeit der mystischen Einigung in Frage gestellt? Wenn alle Theilnahme an Gott nur durch seine Ausflüsse, d. h. durch seine immanenten Wirkungen in der Welt, bedingt ist, über diese aber hoch hinaus seine ἀμετέξια d. h. sein schlechthin transcendenten, unzugängliches Wesen liegt, das „jede Berührung und jede Gemeinschaft ausschließt“ (div. nom. 2, 5), wie kann dann der endliche Geist sich über alle jene endlichen Selbstvermittelungen Gottes bis zu seinem absoluten, der Welt abgekehrten Sein erheben und wie darf er hoffen, von diesem Eintwirkungen zu empfangen?

Die Einigung mit Gott soll aber keineswegs den Geeinigten isoliren, vielmehr ist die göttliche Liebe die einigende und bindende Kraft, die das in gleicher Ordnung Stehende in wechselseitiger Gemeinschaft zusammenhält, das Höhere zur Sorge für das Niedere bewegt und das Bedürftige zur Hinfuhr auf das Höhere kräftigt (div. nom. 4, 12). So findet unter den Verbundenen Mittheilung statt, nicht bloß von Seiten der Höherstehenden gegen die Niederen, sondern auch unter den auf gleicher Stufe Stehenden (4, 10). Es ist dies ein wichtiger Satz, dessen volle Bedeutung erst in dem Organismus der Hierarchien hervortritt.

VI. Auf die Basis dieser neuplatonischen, besonders dem Proklus nachgebildeten Weltanschauung stellt der Areopagite eine Reihe kirchlich-dogmatischer Vorstellungen, die von den Voraussetzungen jener geradezu ausgeschlossen sind und darum mit ihr auch nirgends zur Einheit zusammengehen. Zunächst hat er der Kirche die Lehre von einer

göttlichen *οὐσία* und drei Hypostasen abgeborgt und mit seinen Grundbegriffen so zusammengebracht, daß er die Hypostasen zwischen die göttliche Monas und die Ausflüsse stellt, auf denen das göttliche Wirken in der Welt beruht. Das Verhältniß der trinitarischen Unterschiede und ihrer Einheit, die als Scheidung in der Einheit und als Einheit in der Scheidung aufzufassen sind, illustriert er mit dem Bilde dreier Lampen in einem Raume, deren Lichter, obgleich jedes für sich unvermischt besteht, dennoch in einem ungetrennten Strahle zusammenfließen, so daß das Auge sie darin nicht mehr zu unterscheiden vermag (div. nom. 2, 4). Dieses Verhältniß wird näher erörtert an den Namen der Gottheit. Verschiedene Namen sind die des Vaters, Sohnes und Geistes, weil jeder derselben nur einer Hypostase ausschließlich zukommt und keine Uebertragung auf eine andere zuläßt; denn der Vater ist die Quelle, der Sohn und der Geist sind die Sprossen, Blüthen und Lichter der überwesentlichen Gottheit und darum ist der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater (div. nom. 2, 3. 7). Die Andeutung des bestimmteren Unterschieds zwischen dem Sohn und dem Geiste sucht man vergebens in diesen Schriften. Allen drei Hypostasen gemeinsam sind die geeinigten Namen, d. h. theils die wesentlichen Bestimmungen, welche Gott in seinem Anfsichsein als den Uebergöttlichen, Ueberwesentlichen, Ueberguten, Ueberlebendigen, Ueberweisen, theils die ätiologischen, die ihn als das Gute, Lebenerzeugende und Weise darstellen (2, 3). So geht denn nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne und Geist alles Sein, alles Leben, alle Weisheit gemeinsam aus. Die Rehrseite dieses Gedankens ist, daß die Gemeinschaft des Endlichen am Absoluten nicht Theilnahme an einer Hypostase, sondern an der in allen drei Hypostasen identischen überwesentlichen Gottheit ist: wie das eine Siegel in allen Abdrücken sich ganz ausprägt, wie alle Radien in dem Kreise am ganzen Centrum als einem untheilbaren Punkte theilnehmen, so nimmt auch jeder Theilnehmende an der ganzen Gottheit ungetheilt (*ὅτι ἐν μέρει*) theil (2, 5. 6), d. h. so gehen nicht von einer Hypostase, sondern von der ganzen untheilbaren Gottheit die *οὐσιώσεις*, *ζωοποιήσεις*, *σοφοποιήσεις* aus und werden allen Creaturen nach dem Maasse ihrer Empfänglichkeit und ihrer Stellung zum Ganzen mitgetheilt; das Leblose nimmt an Gott theil dadurch, daß es ist, denn das Sein Aller ist der überwesentliche Gott, das Lebende an der über Alles erhabenen belebenden Kraft, das Vernünftige an der übervernünftigen Weisheit. Je vielfacher ein Wesen an der Gottheit

theilnimmt, desto näher ist es ihr und kann folglich die Einigung reicher genießen (coel. hier. 4, 1. 2). Ist demnach die überwesentliche Gottheit in allen drei Hypostasen identisch und gehen von ihnen alle göttlichen Wirkungen gemeinsam aus, so scheinen auch die trinitarischen Unterschiede nicht als bloße Offenbarungsformen, sondern im Sinne der Kirche als immanente göttliche Wesensbestimmungen gefaßt werden zu müssen. Allein ganz im Widerspruche damit werden die Hypostasen (div. nom. 1, 4) Offenbarungen der überwesentlichen Zeugungskraft (*ἐκφάνσεις τῆς ὑπεροσίου γονιότητος*) genannt, von denen jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt, also geradezu auf eine Linie mit den übrigen ätiologischen Bezeichnungen gestellt und dadurch als der Anfang der Vervielfältigung Gottes im Endlichen dargestellt; ja, es wird sogar (theol. myst. c. 5) die göttliche Urbater- und Sohnschaft gleich den anderen ätiologischen Namen unter den Prädicaten aufgezählt, welche die aufsteigende Dialektik in dem Namenlosen zu verneinen hat, um zu dem seinem Wesen allein adäquaten Begriffe der *μονάς* zu gelangen. So heben sich auf der Spitze auch die trinitarischen Unterschiede wieder auf, sie sinken zu bloßen Offenbarungsformen herab, sie sagen nichts Wesentliches von Gott aus, die Einigung erweist sich stärker als die Verschiedenheiten (div. nom. 2, 11): die *ἐνς* behauptet ihre absolute Bedeutung.

VII. Zwischen Jesus — denn diesen Namen gebraucht der Aereopagite stets als Bezeichnung des Logos — und dem Vater besteht kein anderer Unterschied, als daß dieser die Quelle der Gottheit, jener aber der theogonische Sproß ist. Es gelten daher von ihm als Gott dieselben wesentlichen und ätiologischen Bezeichnungen, welche der Gottheit überhaupt zukommen (div. nom. 2, 10). Wie aber diese Hypostase Mensch werden konnte, ist aus dem abstracten, transcendenten Gottesbegriffe nicht zu begreifen, welcher dieses System beherrscht und nicht einmal eine wirkliche Theophanie, eine wirkliche Erscheinung des göttlichen Wesens, sondern nur eine Offenbarung in analogen Bildern und Gesichtern zuläßt (coel. hier. 4, 3). Aber auch die pantheistische Seite desselben giebt für dieses Verständniß keinen Schlüssel, da sie wohl für die Menschwerdung Gottes in der Totalität des Geschlechtes und seines geschichtlichen Verlaufes, nicht aber für die Menschwerdung einer göttlichen Hypostase in einem Individuum und zu einer bestimmten Zeit (div. nom. 1, 4) die Möglichkeit offen läßt. Wir müssen daher diese Lehre ebenso wie die von



der Trinität als eine dem Systeme fremde und von ihm nur abgeborgte betrachten und auf die Beantwortung der Streitfrage verzichten, ob nach ihm Jesus der Logos wirklich und eigentlich Mensch geworden sei oder nicht, ob das Wesenhafte der Person in seiner Menschheit oder seiner Gottheit beruhe (vgl. Vogt, Artikel Dionysius, bei Herzog, Real-Encyclop. IV, 417). Dionysius hat nur die kirchliche Lehre wiederholt und sie in seine eigene neuplatonische Terminologie gekleidet. Die Menschwerdung Gottes ist ihm auf übernatürliche Weise in dem Mutterchooße der Jungfrau geschehen und wird von ihm in folgenden Momenten dargestellt: der Ueberwesentliche nahm mit unserer Natur wahrhaft Wesenheit an (*οὐσιώθη*, div. nom. 2, 10), der Ewige zeitliche Ausdehnung (*χρονικὴ παράτασις*, 1, 4), der schlechthin Einfache Zusammensetzung (*συνετέθη*), der Ubergott Mannheit (2, 10), aber ohne alle Veränderung oder Vermischung seiner göttlichen Eigenschaften und ohne durch seine Entäußerung (*κένωσις*) irgend etwas zu erleiden, d. h. die Gottheit selbst bleibt auch in der Vereinigung mit der menschlichen Natur durchaus sich selbst gleich. Dagegen wurde die menschliche Natur durch die Vereinigung mit der göttlichen über sich selbst und das Maas ihrer Kräfte erhöht; „in dem, was zu unserer Natur gehört“, heisst es div. nom. 2, 10, „war er übernatürlich, und in dem, was zu unserem Wesen gehört, überwesentlich, das Unsrige hatte er von uns über uns in unendlicher Erhabenheit.“ „Auch die Aussagen über die Menschwerdung Christi“ (obgleich an ihr der Vater und der Geist nur vermöge des Willens und des Rathschlusses theilhaben, 2, 6) „haben darum die Kraft einer überschwenglichen Verneinung: er war wahrhaftiger Mensch und doch auch nicht Mensch, denn obgleich aus den Menschen, war er doch über sie erhaben, denn nicht in göttlicher Weise“ (*οὐ κατὰ θεόν*, d. h. nur in menschlicher Form und Vermittelung) „hat er das Göttliche, noch in menschlicher Weise“ (d. h. nicht beschränkt) „hat er das Menschliche gewirkt, sondern weil Gott in ihm Mensch geworden, hat er eine neue gottmenschliche Wirksamkeit geübt“ (*καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν πεπολιτευμένος*, epist. 4). Aber auch hier schlägt sogleich die Transscendenz des Gottesbegriffes wieder vor, denn während nach der Kirchenlehre der an sich verborgene Logos durch die Menschwerdung offenbar und begreiflich wird, bleibt dem Areopagiten Jesus auch nach, sogar in der Manifestation (*ἐκφανσις*) verborgen, sein verkündigtes Mysterium unaussprechlich und selbst das Verstandene (*νοούμενον*) unerfaßbar (*ἄγνωστον*, epist. 4). Die Mani-

festation seiner Gottheit in seiner Menschheit ist darum doch weniger eine Offenbarung als eine Verhüllung, sie theilt dies mit den übrigen Symbolen und tritt darin mit ihnen in eine Reihe. Die *καὶνὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια* des Gottmenschen, welche den Text bildete, den man im monophysitischen und monotheletischen Streite von verschiedenen Standpunkten aus commentirte, ist übrigens nicht monophysitischer als der ältere Alexandrinismus <sup>1)</sup> und darum konnten sich auch beide streitende Theile diesen Ausdruck aneignen.

Die Aufschlüsse, welche uns die Schrift von der kirchlichen Hierarchie über die Sünde und Erlösung giebt, tragen dieselbe kirchliche Färbung. In dem Paradiese wich die menschliche Natur, von eigenen verkehrten Neigungen und feindlichem Betrüge verlockt, durch Uebertretung des göttlichen Gesetzes von dem nach oben führenden Leben und den göttlichen Gütern ab, nahm ein von Leidenschaften erfülltes Leben auf, wurde den verderblichen Rotten böser Dämonen unterthan und dem Tode unterworfen: „wie sie in vergänglicher Entstehung ihren Ursprung hatte, so erreichte sie auch mit Recht das diesem Ursprung entsprechende Ziel“ (3, 3, 11), d. h. das Loos der Vergänglichkeit, das ihrem Hervorgehen aus dem Nichts entspricht, wurde durch ihre eigene That ihr zur verdienten Strafe. Das Wesen der Erlösung legt sich in folgenden Momenten dar: 1) Die Gottheit hat sich mit unserer Natur in Christo unbefleckt und ohne Sünde geeinigt (3, 3, 11). 2) Sie hat die Macht der Dämonen nicht durch Gewalt, sondern durch Gericht und Gerechtigkeit vernichtet (ebendaf.), womit weiter zusammenhängt, daß sich Jesus zum Zwecke unserer göttlichen Geburt (*θεογενεσία*) in den Kreuzestod versenkte, um diejenigen, welche auf seinen Tod getauft sind, aus dem alten Schlunde des Todes emporzuziehen und zum ewigen Leben zu erneuern (4, 3, 10). 3) Christus (der Logos), gleichsam im Bilde unser geistiges Leben (*ἡ νοητὴ ἡμῶν ὡς ἐν εἰκόνι ζωὴ*), trat durch das Eingehen in unser Getheiltes aus der Einheit seiner Natur heraus, ohne diese aufzugeben, rief uns zur Theilnahme an seinen Gütern auf und verband sich so mit uns, daß wir als mit seinem Reibe geeinigte Glieder

<sup>1)</sup> Schon Athanasius hat im Wesentlichen dasselbe gesagt, wenn er z. B. epist. IV ad Serap. c. 14 die irdische Wirksamkeit des Gottmenschen in den Worten schildert: *ἐγένετο ταῦτα οὐ διηρημένως . . . ὥστε τὰ μὲν τοῦ σώματος χωρὶς τῆς θεότητος, τὰ δὲ τῆς θεότητος χωρὶς τοῦ σώματος δεικνυσθαι· συννημμένως δὲ πάντα ἐγένετο καὶ εἰς ἣν ὁ ταῦτα ποιῶν. Denn σῶμα als Gegen-  
satz zu θεότης ist bei Athanasius stets die Menschheit.*

auch nach der Einheit seines göttlichen Lebens streben; so erfüllte er das Dunkel unseres Geistes mit seinem seligen und göttlichen Licht, schmückte das Gestaltlose mit gottgestalteten Schönheiten, befreite die Behausung der Seele von allen Leidenschaften und Befleckungen und zeigte den aufwärts führenden Gang und göttlichen Wandel in der möglichsten Vereinigung mit ihm (3, 3, 11). Die Wirkung seines Todes besteht demnach darin, daß er nach altkirchlicher Vorstellung rechtmäßig die Gewalt der Dämonen brach und dem Tode die Macht nahm. Der Schwerpunkt der Versöhnung fällt in die Menschwerdung, durch welche die suchende Gottheit die menschliche Natur wieder mit sich einigte; alle übrigen erlösenden Wirkungen Jesu sind wesentlich ethischer Art: das Leben des Logos in seiner sündlosen Menschheit ist das Bild unseres vernünftigen Lebens, das in der Einigung mit seiner Gottheit durch die Vermittelung seiner Menschwerdung realisiert wird. In die Schilderung der Menschwerdung aber klingen unverkennbar neuplatonische Anklänge hinein. Das Heraustreten Jesu aus der Einheit seiner Gottheit in das Getheilte der Welt, ohne jene Einheit aufzugeben, und sein Rückgang in die Einheit stellt ja deutlich genug die göttliche Selbstentfaltung (*πολλαπλασιασμός*) in der Welt dar, als eine Bewegung aus der Einheit in die Vielheit und aus der Vielheit in die Einheit. So durchläuft die erlösende Menschwerdung dieselbe Kreislinie wie der göttliche Weltproceß überhaupt. Sie ist, möchte man sagen, selbst nur ein geschichtliches Symbol des göttlichen Lebensprocesses in der Welt, wie er sich an jedem individuellen Leben individuell zu wiederholen hat und in der Einigung mit Gott sein Ziel und seinen Abschluß findet.

VIII. Die reinigenden, erleuchtenden und vollendenden Wirkungen Gottes werden der vernünftigen Creatur durch Weißen mitgetheilt, welche sich in mannichfacher Weise abstufen, je nach der Aufnahmefähigkeit des Empfängers und seiner dieser entsprechenden Stufe. Auf der Abstufung dieser Wirkungen beruht der Begriff der Hierarchie, die wieder in eine himmlische und eine irdische auseinandergeht. Der Gedanke der himmlischen Hierarchie ist dem Proclus entlehnt, bei welchem die Wesen und Kräfte der intelligiblen Welt polytheistisch vervielfältigt erscheinen, aber durchgeföhrt ist dieser Gedanke mit Hülfe der kirchlichen Angelologie, die hier in einer neuen, von der späteren Entwicklung der kirchlichen Lehre durch das ganze Mittelalter festgehaltenen Gestalt auftritt. Die kirchliche Hierarchie hat der Areopagite der christlichen Kirche abgeborgt, aber sie so durchgeföhrt, daß

seine Darstellung dem ganzen Cultus und der kirchlichen Anschauung von der Bedeutung und der Aufgabe des Priesterthums neue Grundlagen und eine höhere Bedeutung geben mußte. Hierarchie heißt heilige Ordnung (*ἱερά τάξις*); ihr Ziel ist möglichste Assimilation und Einigung mit Gott (beides zusammen, die *ἀφομοίωσις* und *ἔνωσις πρὸς τὸν Θεόν*, ergiebt den Begriff der *θέωσις*, eccl. hier. 1, 3), um seine Wirkungen aufzunehmen und fortzuleiten. Die Ordnung (*τάξις*) aller Hierarchie besteht darin, daß die Einen reinigen, erleuchten, vollenden, die Anderen gereinigt, erleuchtet und vollendet werden (coel. hier. 3, 1. 2).

IX. Die himmlische Hierarchie sondert sich in symmetrischer Gliederung in drei Triaden, deren jede wieder Hierarchie genannt wird: die Throne, Seraphim und Cherubim; die Herrschaften (*κυριότητες*), Mächte (*δυνάμεις*) und Gewalten (*ἐξουσίαι*); die Fürstenthümer (*ἀρχαί*), Erzengel und Engel (coel. hier. 6, 2). In jeder der drei Triaden sind somit wieder höhere, mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte (4, 3), die mittleren halten vermöge ihrer hierarchischen Mittelstellung die beiden äußersten zusammen (die Erzengel z. B. die Fürstenthümer und Engel, 9, 2). Die höheren Ordnungen haben durchweg die Kräfte der niederen, aber nicht umgekehrt (4, 5), sie theilen den niederen die ihnen bestimmten Kräfte mit und führen sie zur göttlichen Nähe, Erleuchtung und Gemeinschaft (4, 3). Da die höchste Ordnung die geistigste und einfachste ist und Gott am nächsten steht, so sind auch ihre Offenbarungen, obgleich heimlicher, doch klarer als die der folgenden (10, 1), denn wenn auch alle ganz im Besitz der Weisheit und Erkenntniß sind, so haben doch die höheren eine höhere, die niederen eine niedere Erkenntniß, je nach ihrer Befähigung (12, 2); jene sind durch ihre geistigere Natur im Stande, den göttlichen Strahl reiner aufzunehmen und ihn zu den niederen durchleuchten zu lassen, um sie sich nachzuziehen; so sind die höheren stets die Hierarchen der niederen (13, 3). Die erste Hierarchie der himmlischen Geister wird von dem Urgrunde aller Weißen, von Jesus, d. h. dem Logos, eingeweiht und so gereinigt, erleuchtet und vollendet (7, 3), daher heißen die ersten Kräfte der höchsten Ordnung Throne wegen ihrer aufgeschlossenen Empfänglichkeit für Gott (13, 3); die zweite Ordnung wird durch die erste, die dritte durch die zweite gereinigt, erleuchtet, vollendet (7, 3). Die dritte Ordnung steht der menschlichen Hierarchie am nächsten und theilt ihr, eine ihrer Kräfte durch die andere (*δι' ἀλλήλων*), d. h. die Fürstenthümer durch die Erzengel, diese durch die Engel, die himmlischen Wirkungen mit (9, 2). Daher hat die Schrift der



untersten Ordnung, den Engeln, die menschliche Hierarchie zugetheilt, indem sie den Michael den Herrscher des jüdischen Volkes nennt und andere Engel die Herrscher anderer Völker (9, 2). Durch die Engel ist darum auch das Gesetz gegeben. Den Engeln ist ferner zuerst das Mysterium der Menschwerdung Jesu geoffenbart worden und sie haben es wiederum den Menschen durch die Sendung Gabriel's an Zacharias geoffenbart (4, 4). Schon durch diese unumgängliche stufenweise Vermittelung, durch welche alle göttlichen Kräfte und Wirkungen niederfließen, ist, logisch genommen, die Menschwerdung Jesu, des Urhebers aller Hierarchie, schlechthin ausgeschlossen; nichtsdestoweniger wird von dem Areopagiten der Menschgewordene selbst wieder unter die Engel gestellt; obgleich die himmlische Ursache aller überhimmlichen Geister, hat er nämlich sich in seinem irdischen Wandel von der durch ihn selbst festgestellten und den Menschen geziemenden Ordnung nicht losgesagt, sondern gehorsam die Kundgebungen (*ὑποτυπώσεις*) des Vaters durch die Engel empfangen; auch er war dem durch die Engel gegebenen Gesetze des Vaters unterthan und ein Engel hat ihn gestärkt (4, 4). Es sind dies Widersprüche, welche die Verschmelzung so disparater Richtungen wie Neuplatonismus und Christenthum stets zur Folge haben mußte. Wenn endlich die Schrift die Zahl der Engel (im weiteren Sinne als Inbegriff der ganzen himmlischen Hierarchie) auf tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend berechnet (Dan. 7, 10), so wird damit nur angedeutet, daß ihre Menge das beschränkte Maas unserer endlichen Zahlen weit hinter sich zurückläßt (coel. hier. c. 14).

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß jede Stufe der himmlischen Hierarchie einerseits *τάξις καθαρομένη, φωτιζομένη* und *τελονμένη* ist, andererseits *τάξις καθαρτική, φωτιστική* und *τελεστική*, d. h. daß sie diese zur Einigung mit Gott hinführenden Wirkungen ebensowohl von der ihr zunächst stehenden höheren Ordnung empfängt, als sie der nächsten niederen zufließen läßt (de eccl. hier. 6, 3, 5). Aber berechtigt uns dies nicht zu dem Schlusse, daß also doch auch die himmlische Hierarchie als befleckt zu denken ist, da sie der Reinigung auf allen Stufen bedarf, und daß mithin das Böse eben das „differenzirende Princip“ ist? Der Areopagite scheint diese Folgerung selbst zu besorgen und ist darum bemüht, ihr zu begegnen. Er antwortet darauf (de eccl. hier. 6, 3, 6): „Daß die himmlischen Hierarchien ganz und gar unbefleckt sind und das Heilige auf überweltliche Art haben, muß ich wohl unbedingt zugeben, wenn ich nicht

etwa der göttlichen Einsicht ganz und gar beraubt bin <sup>1)</sup>; denn wenn einer von ihnen vom Bösen (*κακία*) befangen wird, so ist er damit aus der himmlischen und ungemischten Harmonie der göttlichen Geister herausgefallen und in die dunkle Tiefe der abgefallenen Schaaren herabgesunken.“ Aber wozu bedarf es nun für solche fleckenlos gute Geister der Reinigung und worin kann dieselbe bestehen? Er erwidert: „Reinigung ist den tiefer stehenden Wesen“ [nämlich in der himmlischen Hierarchie] „die göttliche Erleuchtung über das, was sie noch nicht wissen, welche sie zu vollkommenerem Verständniß der göttlichen Erkenntniß führt, indem sie die von den ersten und göttlichen Wesen zu höheren und helleren Strahlen der Anschauung Gottes Geführten reinigt.“ Dasselbe gilt auch von den obersten Ordnungen, die ja von Jesus, dem Logos, unmittelbar gereinigt, erleuchtet und vollendet werden, um Hierarchen der niederen Ordnungen werden zu können. Reinigung und Erleuchtung fallen also in der himmlischen Hierarchie zusammen. Diese Darlegung bestätigt, was wir oben Nr. IV schon gezeigt haben, daß dem Areopagiten das Böse zwar das Unvollkommene, aber nicht umgekehrt das Unvollkommene auch schon nothwendig das Böse ist. Eben darum kann auch das Böse ihm nicht das „differenzirende Princip“ gewesen sein.

X. Die heilige Offenbarungsweise ist, wie wir bereits oben V sahen, eine doppelte (coel. hier. 2, 2). Die anagogischen und einigenden Offenbarungen und Wirkungen werden nämlich der himmlischen Hierarchie überweltlich und immateriell, uns aber in materiellen Bildern, d. h. in symbolischer Verhüllung, mitgetheilt (ibid. 1, 3). Diese symbolische Verhüllung hat ihren Grund nicht allein in der Beschränktheit unserer Fassungskraft, sondern zugleich in dem Bedürfniß, die Weisheit überweltlicher Geister der Menge unzugänglich zu machen (2, 2). Auch die Theilnahme an Jesus, der Empfang der göttlichsten Eucharistie (*ἡ Ἰησοῦ μετονοία, ἡ θειοτάτης εὐχαριστίας μετέληψις*), wird den himmlischen Wesenheiten überweltlich (*ὑπερκοσμίως*, d. h. unmittelbar geistig), uns nur symbolisch zu Theil (1, 3). Alle symbolische Mittheilung wird durch die kirchliche Hierarchie vermittelt, die daher selbst im Unterschiede von der himmlischen geradezu die symbolische genannt wird (eccl. hier. 1, 5).

XI. Die himmlische Hierarchie hat ihr sichtbares Abbild an der

<sup>1)</sup> Wir bemerken nur, daß Engelhardt die feine, echt hellenische Ausdrucksweise des Dionysius in diesen Worten so wenig gefaßt hat, daß in seiner Uebersetzung derselben das directe Gegentheil dessen steht, was das Original sagen will und gesagt hat.

irdischen oder menschlichen. Diese aber ist selbst wieder eine zwiefache: zunächst die gesetzliche (des alten Bundes), welche in dunklen Bildern und unklarer Räthselsprache das den schwachen Sehkräften angemessene Licht einstrahlen ließ und so zum geistigen Gottesdienste auführte. Die Führer derselben wurden von Moses, dem ersten Mysten und Lehrer der Hierarchen, nach dem Gesetze weihend in die erste Stiftshütte eingeführt. Zwischen der gesetzlichen und der himmlischen Hierarchie steht die kirchliche Hierarchie als die vollkommeneren Weihe, als die Erfüllung und das heilige Ende von jener, in der Mitte (de eccles. hier. 5, 1, 2). Jede dieser Hierarchien hat mithin ihre Weißen, ihre gotterfüllten Mysten und Solche, welche von diesen durch jene geweiht werden (5, 1, 1). Die Wirkung der Weißen stellt sich nach der Dreitheilung, welche das System der Hierarchien durchweg beherrscht, auch hier als dreifache dar, als reinigende, erleuchtende und vollendende. Demgemäß trennen sich auch die Hierurgen in drei Ordnungen: die reinigenden Riturgen (Diaconen), die erleuchtenden Priester, die vollendenden Hierarchen (Bischöfe); doch haben auch hier die höheren Ordnungen die Kräfte der niederen, so daß die Priester zugleich erleuchten und reinigen, die Hierarchen aber alle drei Wirkungen üben können (5, 1, 7). Den Hierarchen, die als durchsichtigeren Geister zur Aufnahme und Weiterleitung des Lichtes geeigneter sind, bleiben als specifisch hierarchische Handlungen die Priesterweihe, die Weihe des Salbölles und des Altares vorbehalten (5, 1, 3—5). Da aber die Taufe neben der Reinigung auch die Erleuchtung, die Communion die Vollendung bewirkt (5, 1, 3), beide aber durch die Priester verrichtet werden (5, 1, 5), so fließen die Grenzen zwischen der *τάξις καθαρτική*, *φωτιστική* und *τελεστική* doch wieder zusammen. Den drei Ordnungen der Weihenden oder Hierurgen entsprechen in analoger Abstufung die Klassen derer, welche gereinigt, d. h. durch die Riturgen entweder zur neuen Geburt (Taufe) vorbereitet (Katechumenen) oder zum heiligen Leben, von dem sie abfielen, mahnend zurückgeführt (Pönitenten) oder ermuthigend gegen die Furcht vor feindlichen Gewalten gestärkt werden (Energumenen), alle drei zusammen bilden die *καθαιρομένη τάξις*; ferner die mittlere Klasse derer, welche als gereinigt von den Priestern durch die Taufe, theilnehmen an der Anschauung der göttlichen Symbole, d. h. der Eucharistie, die eigentliche Gemeinde (*ὁ ἱερός λαός, ἡ θεωρητική τάξις*); die dritte und höchste Stufe endlich derer, welche speciell der vollendenden Wirksamkeit des Hierarchen übergeben sind und von ihm aufgeführt werden zur vollkommensten Weihe

des in sich ungetheilt einigen Lebens, zur vollendeten Gemeinschaft mit der göttlichen Monas, die Mönche oder Therapeuten (*ἡ τετελεσμένη τάξις*, vergl. 6, 1, 1—3 und 6, 3, 9).

XII. Aus dem Verhältnisse aller dieser durch das Wesen der kirchlichen Hierarchie bestimmten Ordnungen gegen einander erklären sich denn auch die von dem Areopagiten zum ersten Male in einer bestimmten Anzahl abgeschlossenen *Mythrien*: es sind die göttliche Geburt (Taufe), die Synaxis (Eucharistie), die Weihe des Salböles, die Weihe der Priester, die Weihe der Mönche, die Gebräuche über den heilig Entschlafenen. Als grundlegendes *Mythrium* ist die *Priesterweihe*, d. h. die Weihe der Liturgen, Priester und Hierarchen, logisch an die Spitze zu stellen. Gemeinſam iſt allen drei hierurgiſchen Ordnungen bei ihrer Weihe das Hintreten zum Altar und das Niederfallen vor demſelben, welches die Uebergabe des eigenen Lebens an den weihenden Gott; die Auflegung der Hand des Hierarchen, welche die Ertheilung priesterlichen Wesens und Kraft; die Signirung mit dem Kreuze, welche die Nachfolge von Jeſu unſündlichem Leben; der Weihegruß, welcher die göttliche Wahl und Berufung; der Kuß aller anweſenden Priester, welcher die heilige Gemeinschaft gleichgeſtalteter Geiſter und ihre gegenſeitige liebevolle Freude bedeutet (eccl. hier. 5, 3, 1—6). Dem Hierarchen eigenthümlich iſt, daß ihm bei ſeiner Weihe die heiligen Schriften auf das Haupt gelegt werden, um anzudeuten, daß alle hierarchiſche Wiſſenſchaft und Kraft von ihm als der hierarchiſchen Spitze auf die ihm unterſtellten Ordnungen ausgeht (5, 3, 7). Die Kniebeugung bei der Weihe drückt aus, daß die ſämmtlichen Glieder der hierarchiſchen Ordnung die von ihnen Geweihten unter das göttliche Joch beugen; der Liturg beugt nur ein Knie, weil er nur die eine Function des Reinigens zu üben hat, der Priester beide Kniee, weil er neben der reinigenden auch die erleuchtende Kraft beſitzen ſoll, dem Hierarchen iſt mit der Beugung der Kniee zugleich die Auflegung der heiligen Schriften auf das Haupt attribuiert, weil ihm neben den reinigenden und erleuchtenden Kräften auch die vollendende zugetheilt wird (5, 3, 8).

XIII. Das *Mythrium* der Taufe (*φωτισμός, θεογενεσία*) ſtellt in einer Reihe von bedeutungsvollen Symbolen, welche auf Reinigung und Erleuchtung hindeuten, das Geheimniß der Gottgeburt dar. Der Hierarch verkündigt (in der Katechumenenmeſſe, der auch Nichtchriſten beiwohnen dürfen) das Evangelium von Chriſti Menſchwerdung zum Zweck der Gotteskindſchaft aller Menſchen (eccl. hier. 2, 2, 1). Wer



sich dadurch zu dem Wunsche der Theilnahme an Gott bewegen läßt, wendet sich an einen Eingeweihten und läßt sich zum Hierarchen führen, der ihn unter Dank wie ein Schaf auf seine Schultern nimmt, die ganze Priesterschaft versammelt und den Initianden um sein Begehren fragt. Nachdem dieser seinen Haß gegen die Gottlosigkeit und sein Verlangen, durch hierarchische Vermittelung des Göttlichen theilhaftig zu werden, ausgesprochen hat, verpflichtet ihn der Hierarch zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, legt ihm die Hand auf, signirt ihn und befiehlt dem Priester, seinen und des Pathen Namen aufzuzeichnen (2, 2, 2—5). Hierauf wird er nach dem Gebete des Hierarchen, in welches die ganze Gemeinde einstimmt, von dem Hierarchen entgürtet und von den Liturgen entkleidet; nach Westen blickend, erwidert er die dreimalige Insufflation mit dreimaliger Abrenuntiation; dann, von dem Hierarchen nach Osten gekehrt, blickt er zum Himmel auf, streckt nach ihm seine Hände und wiederholt dreimal das ihm vorgespochene Bekenntniß, hierauf betet der Hierarch über ihm, segnet ihn und legt ihm die Hände auf. In dem Stufengange dieser liturgischen Behandlung spricht sich zunächst das Bedürfniß des Initianden aus, durch göttliche Erleuchtung zur vollkommenen Gemeinschaft und Einigung mit Gott zu gelangen, sodann seine Schüchternheit und das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit seiner eigenen Kraft, das ihm den Beistand der Pathen zu suchen gebietet, ferner die Aufnahme in die göttliche Seligkeit, welche durch das Eintragen seines Namens in die heiligen Gedächtnistafeln, die Nothwendigkeit eines reiferen Begleiters auf dem Wege zur Wahrheit, welche durch das gleichzeitige Einzeichnen des Pathen angedeutet wird. Die völlige Entkleidung bis zur Abrenuntiation versinnlicht die Ablösung von allem Getheilten; die Richtung nach Osten bis zum Bekenntniß die Eingestaltung seines Wesens durch Hinfuhr zum schlechthin Einen (2, 3, 3—5). Hierauf ruft ihn die Salbung mit Del, von dem Hierarchen eingeleitet, von den Priestern vollendet, zum heiligen Kampf unter dem Kampfordner Christus auf und bezeichnet die Abwendung vom Getheilten als die Aufgabe seines ganzen Lebens. Die dreimalige Untertauchung bildet den göttlichen Tod und die dreitägige Grabesruhe Jesu ab und ist zugleich das Symbol des mystischen Sterbens mit Christo (2, 2, 7 und 2, 3, 6. 7). Die weißen Gewänder, welche dem Getauften nun angelegt werden, bedeuten die männliche Entschiedenheit, die allen Wirkungen des Entgegengesetzten widerstrebt und in der Hinfuhr nach dem Einen fest beharrt, die hierauf folgende Salbung mit Del (dem Myron) die

völlige Vereinigung mit dem urgöttlichen Geiste, die den Gemeihten wohlriechend, d. h. des göttlichen Wohlgefallens würdig, macht. Hierauf ladet ihn der Hierarch zur Eucharistie ein (2, 3, 8). Der rein symbolische Charakter der Taufhandlung mit ihrem ganzen Ceremoniel leuchtet ein <sup>1)</sup>. Fragen wir aber nach ihrem innersten Sinne, so verallgemeinern sich in ihr alle kirchlichen Lehren und Gebräuche zu einer Folge von Symbolen, in welchen nur der Grundgedanke des Neuplatonismus, nämlich der Rückgang des endlichen Geistes aus der Vielheit und Getheiltheit des endlichen Seins zu Gott als dem schlechthin Einigen, durch die Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung zur Anschauung und zum Bewußtsein gebracht wird. Eben deshalb kann auch die Eucharistie als Mysterium der Vollendung nicht von der Taufe, dem Mysterium der Reinigung und Erleuchtung, abgelöst werden: sie ist selbst nur die letzte Stufe und die Vollendung dessen, was die Taufe versinnbildet, die höchste Spitze der Rückkehr zu dem Absoluten und der Einigung mit ihm.

XIV. Mit diesem Gedanken leitet denn auch der Areopagite seine Erörterung über die *Synaxis* ein. Sie ist die Weihe der Weihen, denn wenn alle hierarchischen Weihen den gemeinsamen Zweck haben, das getheilte Leben zur einigen Vergottung zu sammeln, so ist das Abendmahl doch nur der Höhepunkt dieser Sammlung und trägt darum die bedeutungsvollen Namen *κοινωνία* und *σύναξις*, es verhält sich darum mit ihm umgekehrt wie mit der Taufe, die darum *φωτισμα* heißt, nicht weil sie allein erleuchtet — denn diese Wirkung ist allen hierarchischen Handlungen gemeinsam —, sondern weil sie das erste Licht giebt, das dann im Fortgange zur hellen Anschauung des anderen Heiligen führt (de eccl. hier. 3, 1). Man sieht hier wiederum, wie wenig sich eine feste Grenzlinie zwischen den verschiedenen Mysterien ziehen läßt; alle haben die Bestimmung, zu erleuchten und über das getheilte Leben zur Einigung mit Gott emporzuführen, nur darin unterscheiden sie sich, daß die einen den Anfang, die anderen die Höhe und die Vollendung dieser Wirkungen darstellen.

Schon das erste Symbol ist bedeutungsvoll für das Verständnis der *Synaxis*. Der Hierarch geht nach verrichtetem Altargebet räuchernd (es ist dies neben can. apost. 3. die erste ganz sichere Erwähnung der Thurification in der christlichen Kirche, vergl. meinen Art. „Weihrauch“ in Herzog's Real-Encycl. XVII, 600) durch den

<sup>1)</sup> Erst am Schlusse der Schrift de eccles. hierarch. kommt der Areopagite auf die Kindertaufe. Er sucht ihre Berechtigung damit zu erweisen, daß

ganzen Tempel bis zum äußersten Ende und kehrt zum Altare zurück. Er deutet durch diese Ceremonie an, daß die Gottheit, obgleich sie zur Gemeinschaft mit den Heiligen aus sich heraustritt, dennoch in sich fest und unverrückt beharrt; daß ebenso die Handlung der Communion in der heiligen Mannichfaltigkeit ihrer Symbole auseinander geht, den ganzen göttlichen Bilderkreis durchläuft und sich zuletzt in der Monas ihres einfachen Urgrundes sammelt, um Alles, was durch sie zu diesem aufgeführt wird, in sich zu sammeln; daß endlich er selbst, der Hierarch, der dies Alles verrichtet und darum gewissermaßen als das Bild und der Repräsentant der Gottheit aufgefaßt werden muß, sich in der Vielheit heiliger Räthsel zu den unter ihm Stehenden herabläßt, um zuletzt wieder geistig in sein eigenes Eine zurückzukehren, so daß in allen diesen Beziehungen der menschenfreundliche, d. h. herablassende, Ausgang in die Mannichfaltigkeit sich wieder zum Rückgang in die Einheit wendet (3, 3, 3). Der heilige Gesang stimmt die Gefühle der Seele harmonisch für das Heilige, das ihm nachfolgt. In dem Vorlesen der heiligen Schrift weht sie der eine Hauch an, der von dem göttlichen Geiste erregt wird, und zwar geht die alttestamentliche Lektion der neutestamentlichen voraus, weil in jener die göttlichen Wirkungen Jesu noch als zukünftig, als Verheißung, in dieser als vollendet, als göttliche That geschildert werden (3, 3, 4. 5). Hierauf die Entlassung der Katechumenen, Energumenen und Pönitenten durch die Liturgen, weil die folgenden Vorgänge das eigentliche Wesen der Vollendung darstellen, zu welchem sich alles Vergangene nur disponirend verhält und das darum nur von den Augen der Vollkommenen gefaßt werden kann (3, 3, 6), weil ferner diejenigen, welche noch in sich selbst getheilt sind, sich noch nicht zum Einen zu sammeln und an seiner friedlichen Einigung theilzunehmen vermögen (3, 3, 7). Hierauf die Aufstellung des bedeckten eucharistischen Brodes und des Kelches auf dem Altar, „durch deren verehrungswürdige Symbole Christus angedeutet und an ihm theilgenommen wird“, der Friedensfuß, das Bild des Friedens in der Gemeinde, den das eingestaltige und ungetheilte Leben allen Einzelnen zum Gesetz macht; das Verlesen der heiligen Rollen zum Gedächtniß

---

das Kind einen Paten erhält, der nicht anstatt des Kindes entsagt und bekennet, sondern durch den das Kind selbst entsagt und bekennet, insofern der Pathe verspricht, er wolle den Täufling durch seine anagogischen Führungen zur Erfüllung seiner übernommenen Verpflichtungen bewegen (7, 3, 11).

der Vollendeten, welche aus dem Tode in das göttliche Leben übergegangen sind, eine Commemoration nicht nach menschlicher Erinnerung, sondern nach der unwandelbaren Kenntniß, die Gott in sich von ihrem vollendeten Leben hat (3, 3, 8. 9). Die Händewaschung der Priester, als bildliche Andeutung der Befreiung der Seele von allen Einbildungen, um die Strahlen des göttlichen Lichtes reiner in ihren klaren Spiegel aufnehmen zu können, geschieht vor den Symbolen, als vor Christus, dem Herzenskündiger (3, 3, 10). Der eigentliche Zweck der Abendmahls-handlung ist Ermuthigung zur Nachahmung Gottes durch das erneute Andenken an die heiligen Gottesthaten, wie dieselben durch die Worte und das liturgische Thun des Hierarchen dargestellt werden. Nachdem dieser darum, am Altar stehend, das göttliche Werk (τὴν Θεουργίαν) Jesu nach der Schrift vollendet (d. h. die Einsetzungsworte recitirt) hat, spricht er, gleichsam sich selbst entschuldigend: du hast geboten: das thut zu meinem Gedächtniß! Wenn er dann gebetet hat, daß er heilig das Göttliche austheilen und die Gemeinde würdig daran theilnehmen möge, weihet er dasselbe (durch das Gebet der Epiklese) und bringt es zur symbolischen Anschauung.

Hieran knüpft sich die wichtige Belehrung: „Denn indem er das verhüllte und untheilbare Brod aufdeckt und in viele Stücke zertheilt und den einen Inhalt des Kelches (τὸ ἐνιαῖον τοῦ ποτηρίου) Allen ausspendet, vervielfältigt er sinnbildlich die Einheit (συμβολικῶς τὴν ἐνότητα πληθύνει) und theilt sie aus, darin die heiligste Hierurgie vollendend. Denn das Eine und Einfache und Verborgene Jesu, des urgöttlichen Logos, ist durch seine Menschwerdung unter uns aus Güte und Menschenfreundlichkeit unverändert in das Zusammengesetzte und Sichtbare herausgetreten und hat die uns mit ihm einigende Gemeinschaft gütig vollzogen, nachdem er unsere Niedrigkeit mit seiner göttlichsten Erhabenheit geeinigt, damit auch wir als Glieder seines Leibes vermöge der Identität des unbefleckten und göttlichen Lebens mit ihm verbunden würden und nicht, durch Leidenschaften erlödtet, außer Verbindung, außer Zusammenhang und außer Lebensgemeinschaft mit seinen göttlichsten und gesundesten Gliedern <sup>1)</sup> blieben; denn wenn wir nach Gemeinschaft mit ihm trachten, müssen wir auf sein göttlichstes Leben im Fleische blicken und durch die Verähnlichung mit der heiligen Sündlosigkeit desselben zum gottgestalteten und un-

<sup>1)</sup> μέλη ist auch hier nur Ausdruck für σῶμα, vergl. Jahrb. f. D. Th. X, 402, Anm. 1.



befleckten Zustand emporbringen; denn so wird er uns in der unserer Natur entsprechenden Weise die Gemeinschaft seiner Ähnlichkeit schenken“ (3, 3, 12). „Dies deutet durch seine heiligen Verrichtungen der Hierarch an, indem er die verhüllten Gaben aufdeckt, ihre Einheit vielfach zertheilt und durch die Vereinigung der ausgetheilten Theile mit denen, welche sie aufnehmen, die Communicanten ihrer theilhaftig macht. Denn damit bildet er sinnlich wahrnehmbar ab und stellt vor unser Auge Jesum Christum, gleichsam im Bilde unser geistiges Leben, der aus der göttlichen Verborgtheit durch seine vollkommene und unvermischte Menschwerdung unter uns menschenfreundlich von uns Gestalt annimmt, aus der Einheit seiner Natur in unser Getheiltes herausgeht und durch diese seine gütige Menschenliebe das menschliche Geschlecht zur Theilnahme an ihm und seinen eigenen Gütern ruft, damit wir mit seinem göttlichsten Leben durch die möglichste Verähnlichung mit ihm geeinigt und durch diese in Wahrheit als Theilnehmer an Gott und dem Göttlichen vollendet werden“ (3, 3, 13).

Diese Darstellung zeigt gleichfalls auf das überzeugendste, daß der Sacramentsbegriff des Areopagiten einen durchaus symbolischen Charakter trägt. Wie das Brod, anfangs verhüllt, dann aufgedeckt, überhaupt nur ein Bild ist des aus seiner göttlichen Verborgtheit in der Menschwerdung hervorgetretenen und offenbar gewordenen Logos und seines sündlosen Lebens im Fleische, so deutet das Brechen und Vertheilen des Brodes noch bestimmter seinen Uebergang aus der absoluten Einheit in das getheilte endliche Leben an, der eucharistische Genuß aber wiederum die Einigung der Communicanten mit dem Logos durch die Nachfolge seines sündlosen Lebens und die dadurch bedingte Eingliederung in seinen mystischen Leib, die pneumatische Menschheit. Ist diese Anschauung überhaupt wesentlich alexandrinisch, so erinnert die nachdrückliche Ermahnung, hinzublicken auf sein sündloses Leben im Fleische als das Bild unseres vernünftigen Lebens, speciell an den alexandrinischen Gedanken, daß die Menschheit des Logos das Medium ist, um seine an sich unsichtbare Gottheit zu erfassen. Wenn ferner, wie wir bereits gesehen haben (X), auch den Engeln die Theilnahme an Jesus und der Genuß der göttlichsten Eucharistie gewährt ist, aber nicht wie uns symbolisch, sondern *ὑπερχοσµίως*, in unverhüllter unsichtbarer Realität, worunter nur die Gemeinschaft des Logos mit Ausschluß aller sinnlichen Vermittelung in seiner rein geistigen Existenz gedacht sein kann, so ist dies nur die Wiederkehr

der alexandrinischen Vorstellung, daß der Logos wie die Seelenspeise der Menschen, so die geistige Nahrung der Engel ist. Auch das ist endlich ein alexandrinischer Zug, daß jede Beziehung des eucharistischen Genusses auf den Tod Jesu fehlt; selbst die Worte: das thut zu meinem Gedächtniß! werden nur auf die sittliche Nachfolge Jesu bezogen.

Tragt man, was nach dem Allem der eigentliche mystische Vorgang in dem inneren Leben der Communicanten sei, so darf man sich durch die bis zum Ueberdruß wiederkehrende Erwähnung der Hierurgien, Kräfte und Wirkungen nicht beirren lassen. Wenn es eccl. hier. 1, 4 heißt: „Den Ueberweltlichen und selig Ruhenden hat er die immateriellere und geistigere Hierarchie gegeben, denn nicht von außen erregt sie Gott zum Göttlichen, sondern auf geistige Weise, indem sie innerlich durch den göttlichen Willen mit reinem und immateriellem Strahle erleuchtet werden; was aber jenen in einheitlicher und zusammengefaßter Weise geschenkt wurde, das ist uns durch die gottüberlieferten Sprüche in der Mannichfaltigkeit und Vielheit getheilter Symbole geschenkt“: so sieht man leicht, daß alle Wirksamkeit der Symbole sich darauf beschränkt, daß sie durch die vielseitigste und mannichfaltigste Darstellung der einen Wahrheit den Menschen von außen erregen und ihn in eine solche Verfassung versetzen, in welcher er die von ihnen unabhängige göttliche Wirkung aufnimmt und in der Verähnlichung und Einigung mit Gott selbst zur Vergöttlichung, zur *θεωσις*, emporsteigt. Daher wird denn an einer anderen Stelle (eccl. hier. 4, 1) ausdrücklich gesagt, daß es die geistigen Anschauungen sind, welche die Vereinigung und Gemeinschaft mit dem Einen bewirken. Dadurch ist indessen nicht ausgeschlossen, daß die Handlung in denen, die an ihr würdig theilnehmen, d. h. sich zu diesen geistigen Anschauungen durch die Symbole leiten und erheben lassen, von den segensreichsten Folgen begleitet ist. Das Vorbild dieser würdigen Theilnahme ist der Hierarch selbst, denn „während die Menge nur sehen auf die göttlichen Symbole blickt (*παρὰκρυψάντων*), wird er stets vom göttlichen Geiste in seligen und geistigen Anschauungen (*θεάματα*) auf hierarchische Weise in der Reinheit seiner gottgestalteten inneren Verfassung zu den Principien der Mysterien hinaufgeleitet“ (eccl. hier. 3, 2). Sicher hat der Areopagite in solchen Empfangenden, mögen sie Hierarchen oder Laien sein, den Vollzug der Handlung und den göttlichen Geisteszug so zusammentreffend gedacht, daß, was jene bedeutet, durch diesen auch sofort zur inneren Realität wird.

Dieser Gedanke, weiter fortgebildet und consequenter an der ganzen Ritualistik der Abendmahlsfeier durchgeführt, ist der charakteristischste Zug in der Mystagogie des Maximus geworden. Ich gebe darum K. Vogt (Art. „Dionysius“ bei Herzog a. a. O. III, 416) zu, daß das Wesentliche der Mysterien bei dem Areopagiten allerdings symbolische Darstellung der moralischen Ascese ist, durch die wir zum göttlichen Leben aufgeführt werden sollen, aber die „nüchterne rationalisirende Ausdeutung“, die er ihm Schuld giebt, dürfte doch wohl ein zu starker Vorwurf sein.

Daß der Hierarch erst sich selbst communicirt und dann die Anderen, deutet mystisch, d. h. symbolisch, die Ordnung Gottes an, nach der alle göttliche Lebensmittheilung zuerst den oberen Ordnungen und durch diese den niederen zufließt: wie nur die durchsichtigen und feineren Dinge die Sonnenstrahlen aufnehmen und das in sie einströmende Licht zu den unter ihnen stehenden fortleiten, so soll Niemand sich vermessen, den Anderen Führer zum göttlichen Lichte zu werden, wenn er nicht in seiner ganzen inneren Verfassung selbst ein Gottgestalteter geworden ist (3, 3, 14).

In der Schrift von der kirchlichen Hierarchie hat sich der Areopagite am meisten den kirchlich-christlichen Anschauungen genähert und konnte so das Vorbild werden, dem sich sehr positive Geister, wie Maximus und die späteren Mystagogen, vertrauensvoll angeschlossen — aber auch diese christlich gefärbten Vorstellungen, die wir namentlich in seinen Erörterungen über das Abendmahl finden, sind sicher nur eine Hülle, hinter der seine neuplatonischen Gedanken sich bergen. Eine Andeutung der Art giebt uns der neunte Brief. Er sagt (c. 1): „Der große Haufe unter uns glaubt nicht den Sprüchen über die göttlichen Geheimnisse, denn wir schauen sie nur durch die mit ihnen verwachsenen sichtbaren Symbole, man muß sie aber entkleiden, um sie in ihrer nackten und reinen Gestalt zu sehen, denn in solchem Schauen erblicken und verehren wir wohl den in sich selbst sich ergießenden und auf sich beruhenden Quell des Lebens, als die eine Kraft, die, einfach, durch sich selbst bewegt und wirksam, nie von sich selbst abfällt, sondern die Erkenntniß aller Erkenntnisse ist und sich stets durch sich selbst schaut.“ Noch bestimmter sagt er, Jesus habe die gottwirkenden Mysterien (τὰ θεουργὰ μυστήρια) mittelst der typischen Speisung (τυπικὴ τροφή) überliefert. Die Speise wirke zur Vollendung der Genießenden, sie erfülle ihre Bedürftigkeit, heile ihre Schwäche, erhalte ihr Leben, mache sie wieder blühend, erneuere sie, schenke ihnen

frisches Lebensgefühl, verscheuche Traurigkeit und gewähre Trohsinn. Darum lege die überweisse Weisheit feste Speisen vor und stelle den mystischen Kelch auf und schenke den heiligen Trank ein (Proverb. 9, 1 flg.). Die runde Gestalt des Kelches deute die über Alles sich erstreckende Fürsorge der göttlichen Güte an, die feste Stellung desselben das unbewegliche Verharren dieser Güte in der steten Identität mit sich selbst. Die feste Speise zeige die Theilnahme an dem Göttlichen vermöge der einheitlichen und ungetheilten Erkenntniß an, die flüssige (der Trank) dagegen sei das Bild der sich ergießenden und zu Allem hindurchdringenden Ausflüsse, die wiederum zu der einfachen und unbeweglichen Gotteserkenntniß hinleiten. Es wird sogar Gott selbst Trunkenheit (*μέθη*) und die der Trunkenheit folgende Ekstase beigelegt, um die „übervolle, ursächlich in ihm vorbestehende unermessliche Fülle alles Guten und seine Erhabenheit nicht bloß über alles Denken und Gedachtwerden, sondern auch über alles Sein und alles Gute“ auszudrücken (epist. 9, 2—4). Diese Aussprüche handeln allerdings nicht speciell vom Abendmahle, aber sie erläutern Symbole, welche sich mit denen des Abendmahles unmittelbar berühren. Die Transscendenz von Gottes einigem Wesen und die Immanenz seiner Ausflüsse, in denen er sich dem Endlichen mittheilt, um es aus der Getheiltheit und Vielheit zu seiner Einheit zu erheben, der göttliche Weltproceß, dem der bis zur *θέωσις* aufsteigende mystische Proceß auf Seite des Menschen entspricht, das sind die Angelpunkte, um die sich bei dem Areopagiten Alles dreht, das ist der innerste Kern seiner Christologie und seiner Erlösungslehre, das sind die Gedanken, die er unter der Hülle der Abendmahlsymbolik findet und die er nur in christliche Bilder und Ausdrucksweise einkleidet. Schließt er doch seine Erörterungen über den mystischen Kelch, die festen und flüssigen Speisen und die ekstatische Trunkenheit Gottes im 9. Briefe: „Ebenso haben wir die Gastmähler der Heiligen im Reiche Gottes zu fassen, denn wenn es (Luc. 12, 37) heißt: hinzutretend wird er sie setzen und ihnen dienen, so zeigt dies die gemeinsame und gleichgesinnte Theilnahme der Heiligen an allen himmlischen Gaben an und die Versammlung der im Himmel angeschriebenen Erstgeborenen“ u. „Unter dem Niedersitzen aber verstehen wir das Ausruhen von den vielen Mühen, das leidensfreie Leben, den göttlichen Wandel im Lichte und im Lande der Lebendigen, die mit allem heiligen Wohlfsein erfüllte und an mannichfachen und seligen Gütern reiche Spende, durch welche sie mit aller Freude erfüllt werden, indem sie Jesus erfreut, sie niedersetzt zu Tische, ihnen



dient und ihnen die Fülle des Schönen gewährt.“ So vortrefflich versteht er es, die neuplatonischen Gedanken in die christliche Sprache und Vorstellungsweise umzusetzen, denn in seinem Sinne sind ja jene nur der geheime Kern, der sich darin der Menge verhüllt und nur von dem tiefer Blickenden erfaßt wird.

XV. Auf eine Stufe mit der Eucharistie stellt der Areopagite das Salböl oder das Myron (de eccl. hier. 4, 1): beide repräsentiren die vollendende Kraft der Hierarchie (5, 1, 3). Was er aber bei diesem Mysterium behandelt, ist nicht die Salbung oder Confirmation — diese ist ihm nur ein zur Taufe gehöriger Ritus —, sondern die Weihe des Myrons als Bedingung für das Zustandekommen anderer Mysterienhandlungen, wie bei der Consecration des Taufwassers, der Altarweihe, der Salbung der Todten. Das bedeutungsvollste Symbol ist dem Areopagiten bei dieser Weihe, daß das Myron auf dem Altar mit zwölf heiligen Flügeln von dem Hierarchen bedeckt wird. Vermöge seiner lieblich duftenden Qualität bezeichnet dasselbe den wohlthuenden Duft, der von dem Heiligen und sittlich Schönen ausgeht, und seine Bedeckung ist eine Mahnung an die heiligen Gottesmenschen, ihre Gott nachahmenden Tugenden zu verhüllen (4, 3, 1), also eine Mahnung zur Demuth. Die symbolische Zusammensetzung des Myron ist wiederum ein Bild Jesu selbst als der Quelle der Genüsse des göttlichen Wohlgeruchs, der die himmlischen Geister beseligt (4, 3, 4), und die Zwölfzahl der Flügel veranschaulicht die Seraphim, welche ihn umgeben und preisend seine selige Anschauung genießen (4, 3, 5). Das Myron wird, wie gesagt, zu anderen Handlungen vielfach benutzt: in das reinigende Baptisterium (das Taufbassin) kreuzförmig ausgegossen deutet es den Kreuzestod Jesu an; dem Getauften bezeugt es in der Salbung, daß ihm Christus den göttlichen Geist mittheile; den Altar weiht es zum Typus des göttlichen Altars, Jesu selbst, der aller göttlichen Heiligung Grund, Wesen und vollendende Kraft ist (4, 3, 10 — 12). Eben darum, weil das Myron Christum selbst repräsentirt, weil es für die Taufe das geheiligte Element, für die Eucharistie den Altar, für die Salbung des eben aus Gott Geborenen wie des aus dem Leben dahingegangenen Christen den nothwendigen Stoff bietet, erhält es unmittelbar neben der Eucharistie seine Stelle und seinen Rang, obgleich man nicht recht einsieht, worin gerade die vollendende Wirkung liegen soll, die Dionysius seiner Weihe beilegt. Auch muß es als Vorbedingung

anderer sacramentlichen Handlungen eine nähere Beziehung zur Priesterweihe haben als zur Eucharistie.

XVI. Einen größeren Anspruch auf vollendende Kraft und Wirkung als die Weihe des Salböls und selbst die Eucharistie scheint dagegen die Mönchsweihe erheben zu können. Denn das monastische Leben steht als höchste Stufe über dem beginnenden Leben der noch in der Reinigung Begriffenen und über dem mittlern Leben der Getauften. Wie darum die, welche gereinigt werden, den Liturgen, die, welche getauft werden, den Priestern übergeben sind, so sind die Mönche oder Therapeuten, als *τάξις τελουμένη*, den Hierarchen, der *τάξις τελεστική*, zugetheilt (6, 1, 3). Ganz im Widerspruch mit dieser im System der kirchlichen Hierarchie begründeten Anschauung werden in der folgenden Schilderung der Mönchsweihe alle Functionen dem Priester zugetheilt, es müßte denn unter dieser Bezeichnung nach anderweitigem Sprachgebrauch der Hierarch zu verstehen sein. Während der Priester am Altare Gott anruft, steht der zu Weihende hinter ihm, beugt aber weder die Kniee, noch hat er die heiligen Schriften auf dem Haupte, weil die Ordnung der Mönche nicht Andere zu führen, sondern in einsamer Stellung den priesterlichen Ordnungen zu folgen und von ihnen zu höherem Verständnisse geleitet zu werden berufen ist (6, 3, 1). Hierauf fragt ihn der Priester, ob er nicht nur allem getheilten Leben, sondern auch allen Phantasien entsagen wolle, und legt ihm die Lehre vom vollkommenen Leben vor, indem er ihm bezeugt, daß er über das mittlere Leben sich erheben müsse, denn von ihm wird eine höhere Vollendung als von der mittleren Laienordnung gefordert, da den Mönchen als schlechthin Einigen (*ἐνιαίοις*) Vieles, was den Getauften erlaubt wird, versagt ist, damit sie noch näher zu der heiligen Monas gebracht werden, weil sie nämlich den Priestern unmittelbar verwandt sind (6, 3, 2). Die hierauf folgende Signirung mit dem Kreuze bezeichnet die Kreuzigung aller fleischlichen Rüste, das Scheeren des Hauptes das reine gestaltlose Leben, die Vertauschung des früheren Kleides mit dem Mönchsgewande den Uebergang von der mittleren zu der höchsten Stufe, der Ruf des Priesters und der gegenwärtigen Heiligen die heilige und selige Gemeinschaft der Gottgestalteten (6, 3, 3, 4). Daß endlich zuletzt der Priester den Geweihten zur göttlichen Gemeinschaft einladet, besagt, daß er nicht bloß wie das heilige Volk, die *θεωρητικὴ τάξις*, ein Schauender der ihn betreffenden Heiligthümer sein, sondern durch göttliche Erkenntniß derselben zum Empfang der göttlichen Gemein-

schaft gelangen soll (6, 3, 5). Aber, so darf man doch wohl fragen, wenn das vollkommene Leben nicht der mittleren Ordnung eignet, welche durch die Reinigung und Erluchtung der Gottgeburt zur Theilnahme an der Synaxis bereitet ist, weshalb wird diese vorzugsweise als Mysterium der Vollendung dargestellt und nicht vielmehr die Mönchsweihe, welche eben specifisch die Vierte des vollkommenen Lebens bildet? So bricht das künstliche Schema des Areopagiten, in welchem die hierurgischen Ordnungen, die Laienordnungen und die jeder Ordnung zukommenden Mysterien sich wechselseitig entziehen und in dieser Correspondenz ineinandergreifen sollen, doch immer wieder auseinander und läßt den organischen Zusammenhang vermissen.

Wenn schon nach dieser Darstellung der Mönch als Mittelglied zwischen den priesterlichen Ordnungen und dem heiligen Volke stehend zu denken ist, so bestätigt dies ausdrücklich der achte Brief, worin der Areopagite einem Therapeuten Vorwürfe macht, weil er einen Priester wegen der zu milden Ausübung der Schlüsselgewalt getadelt hat. Diese gewiß mit bewußter Ablicht gegebene Rüge berechtigt, wie ich glaube, zu der Annahme, daß schon damals das Mönchtum, als Stand der Pneumatiker, als specifischer Stand der Buße und der Vollkommenheit, in der griechischen Kirche den Anspruch erhob, die Rechte der Schlüsselgewalt in pneumatischerer Weise zu üben als der unpneumatische Clerus, ein Anspruch, der später noch weit schärfer hervortrat und über den wir vielleicht an einer anderen Stelle berichten werden. Darin mag es denn auch seinen Grund haben, daß der Areopagite so geistlich darauf ausgeht, das Mönchtum speciell dem Hierarchen zu unterstellen, d. h. es der bischöflichen Gewalt unterzuordnen, und seine Functionen lediglich auf die Pflege des inneren Lebens einzuschränken.

XVII. Das letzte Mysterium des Areopagiten bilden die Gebräuche über den heilig Entschlafenen. Denn die Selber der Frommen gehen keineswegs in nichts über, sie haben ihre eigene Auferstehung und werden mit den Seelen einst wieder vereinigt zu Gliedern Christi. Es stimmt dies zwar nicht zu dem engelgleichen Loos und der immateriellen Existenz, welche ihnen oben (Nr. V.) zugesichert wurde, aber an solche Widersprüche darf man sich in diesen Schriften nicht stoßen. Um dieser Hoffnung willen dürfen sich Alle freuen, welche in dem Herrn entschlafen, die Anderen aber, welche die heiligen Weihen unwirksam empfangen haben, werden sterbend ihr ver-

gangenes Leben mit anderen Augen betrachten und ihren Abfall betrauern. Die Leichen der entschlafenen heiligen Männer werden von ihren Angehörigen zu dem Hierarchen gebracht (7, 1, 1—3). Dieser legt, wenn der Abgeschiedene ein Laie war, seinen entseelten Leib vor den Altar, wenn ein Mönch, vor den Eingang der Priester, um anzudeuten, daß er in jenem Leben gemäß der Stufe, in welcher er hienieden Gott nachstrebte, die Ruhe finden wird (7, 3, 1). So kastenartig sind die Ordnungen selbst der Laien gegen einander abgegrenzt, daß ihre Schranken sogar für die Ewigkeit ihre Bedeutung und Kraft unverrückt behaupten. Die Ruhe, zu der der Abgeschiedene eingegangen ist, wird durch Gefänge und durch die Vorlesung der göttlichen Verheißungen, welche dem Liturgen obliegt, angedeutet (7, 3, 2). Nun werden die Katechumenen entlassen, aber die Energumenen und Pönitenten dürfen als bereits Geweihte anwesend bleiben, um zu sehen, mit welcher furchtlosen Freudigkeit der Heilige dem Tode entgegengehen darf (7, 3, 3). Nachdem der Hierarch gebetet hat, daß Gott dem Entschlafenen alle Schwachheitsünden vergeben möge, küßt er und nach ihm küssen alle Anwesenden ihn der Reihe nach (7, 3, 4). Hierauf gießt er über ihn das heilige Del aus, um auszudrücken, daß alle Kämpfe, zu denen er einst vor der Taufe gesalbt wurde, nun bestanden sind (7, 3, 8). Zuletzt setzt er die Leiche bei den anderen Leibern der Heiligen bei, die mit dem Entschlafenen auf gleicher Stufe gestanden haben (7, 3, 9).

Diese Darstellung wird mit einer wichtigen Erörterung unterbrochen, nämlich mit der Beantwortung der Frage, ob die Gebete der Kirche allen Entschlafenen nützen. Der Areopagite bejaht es nicht unbedingt. Nur im Leben ist es nützlich, wenn Jemand, seiner geringen Empfänglichkeit für die heiligen Gaben sich selbst bewußt, einen heiligen Mann zu seinem Fürbitter erwählt, denn auf diese Fürbitte wird ihm die innere Verfassung ertheilt, um diese göttlichen Gaben aufzunehmen. In Beziehung auf die Todten aber ist der Hierarch der Interpret der göttlichen Gerichte, denn er ist der Engel des Herrn, des allmächtigen Gottes, der Herold und der Fährmann, der Gottes Freunde zuläßt und die Gottlosen abweist; in diesem Sinn ist ihm der Auftrag Joh. 20, 22 und Matth. 16, 19 gegeben, er vollzieht ihn, indem er für die in dem Herrn Entschlafenen fleht, daß die göttliche Erbarmung die aus menschlicher Schwachheit unvermeidlich entsprungenen Flecken vergeben und abwischen möge; für die aber, welche unheilig gelebt haben, versagt er die Fürbitte. Sein Zulassen



und Ausschließen erfolgt darum auch nicht nach menschlicher Willkür, sondern auf urgöttliche Erleuchtung und Erregung, und Jeder soll es so aufnehmen (7, 3, 6. 7). Auch hier erscheint wie bei Origenes (de orat. c. 28, vergl. meine Abhandlung „die Bußdisciplin der morgenländischen Kirche in den ersten vier Jahrhunderten“, Jahrb. f. D. Theol. VIII, 155) die Schlüsselgewalt als Combination der richterlichen und deprecatorischen Befugniß, aber was bei Origenes dem *πνευματικός* als gottverliehenes Recht zusteht, das ist dem Areopagiten ausschließliches Privileg des Hierarchen.

Der Areopagite hat der Kirche eine Auslegung sämmtlicher Mysterienhandlungen gegeben, wie sie dieselbe bis dahin nicht besessen hatte, in der jeder Cultusact seine besondere tiefere Beziehung und geheime Bedeutung hat. Seine Auslegung schließt sich der Form nach an das christliche Dogma an und konnte darum den kirchlichen Theologen der folgenden Jahrhunderte als Muster dienen. Sachlich freilich stellt sich die Sache anders, denn die christlichen Dogmen erscheinen selbst nur als Einkleidung neuplatonischer Ideen, denen die spröde Form unnachgiebig widerstrebt; aber während die Einen über diesen inneren Gegensatz von Form und Inhalt hinaussehen, war der christlichen Mystik, wie sie sich insbesondere im Abendlande im spätern Mittelalter entfaltete und das Geschichtliche und Thatsächliche im Christenthum in ähnlicher Weise hinter ihre speculativen Voraussetzungen und ihre subjective Ascese zurückstellte oder gar zu Gunsten derselben abschwächte und verflüchtigte, ein bahnbrechender Vorgang und die schirmende Autorität eines großen und heiligen Namens aus dem apostolischen Zeitalter gegeben. Die Unterscheidung zwischen Gottes einem schlechthin transcendenten Wesen und der Vielheit seiner die Theilnahme an ihm allein ermöglichenden Energien ging der griechischen Kirche nicht verloren, sondern erlangte im Fleischastreit des 14. Jahrhunderts eine neue Bedeutung, vgl. Gäß a. a. O. S. 49.

#### §. 25. Maximus, Abt und Confessor (gest. 662) <sup>1)</sup>.

Die Gedanken des pseudobionysischen Systems hat Maximus, der energische Vertreter des Dyotheletismus im monotheletischen Streite, der für seine Ueberzeugung unter dem byzantinischen Despo-

<sup>1)</sup> Man vergleiche die oben zu §. 24 angeführten Schriften, die mit Ausnahme der Engelhardt'schen meist außer Dionysius auch den Maximus behandeln.

tismus zum Märtyrer geworden ist, der griechischen Kirche und Theologie zugeleitet und, soweit sie mit ihrem Dogma zu vereinigen waren, als bleibendes Eigenthum gesichert. Gleich ausgezeichnet durch die feine Schärfe seiner Dialektik wie durch die Tiefe seines frommen Gemüthes, war er der genialste Denker und der geistvollste Mystiker des Morgenlandes in seiner Zeit, der nicht nur in seinen zahlreichen Werken der Gegenstand unverhohlener Bewunderung für die späteren Jahrhunderte des Byzantinismus, sondern auch das verbindende Mittelglied zwischen Dionysius und Johannes Scotus Erigena für die abendländische Entwicklung geworden ist. Wie er in seiner philosophischen Bildung den Aristotelismus mit dem Platonismus zu vermitteln suchte, so war er als Theolog bemüht, nicht nur den Ertrag der ganzen Arbeit der ihm vorausliegenden Patristik in seinem Denken einheitlich zusammenzufassen und lebendig zu reproduciren, sondern auch in seiner Mystik das Recht des gläubigen Erkennens mit dem des Handelns, das speculativ-theologische Interesse mit dem anthropologisch-ethischen auszugleichen und zu versöhnen. Daß ihm die objectiv-geschichtlichen Heilsthatsachen als solche eine wesentliche Bedeutung hatten, zeigt schon seine Stellung und sein Eingreifen in die christologischen Bewegungen seiner Zeit. Aus dem Allem begreift sich, daß sein Verhältniß zum System des Areopagiten nicht das der unbedingten Abhängigkeit gewesen ist, sondern daß er dasselbe auf allen Punkten überschritten, erweitert und fortgebildet hat.

Auch des Maximus Gottesbegriff beruht auf der Synthese der Transscendenz und Immanenz; auch er betrachtet alles Seiende als Theil (*μοῖρα*) Gottes und begründet dies mit der Lehre von der idealen Präexistenz der endlichen Dinge in Gott, mit der Lehre von den *λόγοι προόντες ἐν τῷ Θεῷ*, die von ihm selbst nur ein anderer Ausdruck für die *ὁρισμοί* seines berühmten Vorgängers genannt werden (siehe oben S. 24. Nr. I); auch er macht den Unterschied der kataphatischen und der apophatischen Theologien geltend und hält die letzteren für zutreffender als die ersteren; aber er hat nicht beide zum ermüdenden dialektischen Spiele wie jener mißbraucht; er sucht über ihrem Gegensatz einen positiven Gottesbegriff zu gewinnen; es ist ihm darum zu thun, die Welt als eine wirkliche Ordnung der Dinge in ihrem Verhältnisse zu Gott zu begreifen, dessen Liebe ihm darum auch nicht eine abstracte kosmische Kategorie, sondern vermöge ihres alles Pathologische ausschließenden ethischen Charakters der Quell alles Lebens und aller menschlichen Liebe ist. Das Wesen der Sünde be-

stimmt auch er metaphysisch als reine Negation, aber religiös und sittlich schildert er ihren Ernst mit psychologischer Wahrheit aus innerer Herzens- und Lebenserfahrung. Die Einigung mit Gott, die *ἑνωσις*, ist ihm ein schlechthin ethischer Vorgang und das Ziel alles religiös-sittlichen Lebens, aber ihre Vollendung erwartet er nicht in dem diesseitigen Weltlauf, sondern in der jenseitigen Zukunft. Die Trinität nach der Einheit des Wesens und dem Unterschiede der Hypostasen, der Gottmensch in seinen beiden Naturen und der ihnen entsprechenden Duplicität der Energien, die Menschwerdung und die Erlösung sind ihm nicht bloß speculative Gedanken, sondern Thatsachen, an deren Realität die des Heiles hängt, und wenn er auch die Menschwerdung Gottes in vielen Stellen als einen Vorgang beschreibt, der sich in jeder aus Gott geboren werdenden Seele fort und fort wiederholen muß, so ist er doch damit nicht gemeint, ihre historische Wahrheit in Christo abzuschwächen, sondern die *κατάβασις* Gottes in Christo ist ihm die Bedingung und Voraussetzung ihres Correlates, der *ἀνάβασις* des Menschen zu Gott. Die Offenbarung hat auch für ihn in Natur und Schrift einen symbolischen Charakter, aber obgleich er mit Dionysius in ihren sichtbaren Symbolen eine Verhüllung der darin verborgenen Wahrheit sieht, bezweifelt er doch nicht die Möglichkeit der Enthüllung und verzichtet nicht auf die Lösung dieser Aufgabe, vielmehr giebt er die relative Erkennbarkeit Gottes ebenso entschieden zu, als er seine absolute Erkennbarkeit in diesem Leben für uns bestreitet. Der aristokratisch-ethnische Zug in den beiden Hierarchien des pseudodionysischen Systems tritt bei ihm völlig zurück: wie der Gedanke der himmlischen Hierarchie ihm ferne liegt, so hat er auch die kirchliche Hierarchie nirgends betont. Diese wenigen Andeutungen über sein Verhältniß zum Areopagiten mögen hier genügen; zum Verständniß seiner Lehre vom Abendmahle ist eine eingehende Darstellung seiner übrigen theologischen Gedanken nicht so unumgänglich nothwendig wie bei Dionysius und überdies hat jüngst Hr. Prof. Wagenmann in den Supplementen zu Herzog's Real-Encyclopädie das Bild seines Lebens und die Grundzüge seines Systems mit einer Unbefangenhait und Gründlichkeit gezeichnet, die mich dieser Pflicht überhebt und mir gestattet, auf seine Arbeit zu verweisen.

In seiner „Mystagogie“ (*μυσταγωγία, περὶ τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα κατέστηκε*; ed. Gentianus Hervetus 1599, abgedruckt in der Bibl. patr. von de la Bigne XII, 410 flg., in den Opp. ed. Combefis II, 488 flg., bei

Migne gr. Patrol. Tom. 91 II, 657 flg.) hat Maximus die sämtlichen liturgischen Vorgänge bei der Eucharistie angeblich nach den ihm gewordenen Belehrungen eines Greises symbolisch erläutert. An der Spitze steht eine Reihe von Erörterungen über die symbolische Bedeutung der Kirche, der Schrift und des Menschen. Als Organismus ist die Kirche zunächst das Bild Gottes: wie Gott als Ursache und Ziel aller endlichen Dinge die Einheit ihrer Gegensätze ist, so hebt auch die Kirche alle Unterschiede der Geschlechter, des Alters, des Standes, der Bildung und der Volksthümllichkeit in sich zur Einheit auf, indem sie ihren Gliedern durch die göttliche Geburt eine neue Bestimmtheit giebt und sie zu einem Leibe organisch verbindet (c. 1). Die folgenden mystischen Erklärungen gehen von der Structur und Einrichtung der Kirche als eines Bauwerkes aus. Sie ist zunächst das Bild des Universums, denn wie sie aus zwei abgetheilten Räumen besteht, dem Priesterchor (*ιερατεῖον*) und der Laienkirche oder dem Schiff (*ναός*), die doch wieder vermöge ihres mystagogischen Wechselbezuges in sich eine Einheit bilden, so schließen sich die intelligible und die Sinnwelt gleichfalls zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, insofern die begrifflichen Formen (die *λόγοι*) der Idealwelt in den Erscheinungen ihren symbolischen Ausdruck haben, die Phänomene der Sinnwelt dagegen ideell in jener existiren; nur aus der sichtbaren Welt kann daher von uns die unsichtbare erkannt, nur aus der unsichtbaren die sichtbare verstanden werden (c. 2). Wiederum ist die Kirche das Bild der Erscheinungswelt allein, denn der Chor bildet in ihr den sichtbaren Himmel, das Schiff die Erde ab (c. 3). Die Kirche ist ferner Bild des Menschen, denn das Schiff entspricht dem Leib und deutet darum die ethische Philosophie und das ihr gemäße praktische Verhalten an, der Chor entspricht der Seele und repräsentirt darum die *πνευμική θεωρία* und die aus den sinnlichen Wahrnehmungen geschöpften, von der Materie abgelösten Vorstellungen; der Altar entspricht der Vernunft und versinnbildet darum die mystische Theologie und das berebte Schweigen, in welchem der über alles Sichtbare entrückte menschliche Geist die Nähe Gottes erfährt und von seiner Lichtfülle bestrahlt wird (c. 4; man denke an die aus *πρακτική*, *πνευμική* und *θεολογική* bestehende *διδασκαλία* Basiliius' des Großen, vgl. Jahrb. f. D. Th. X, 128). Die Kirche ist endlich der Typus der Seele allein und stellt durch Chor und Schiff die beiden Grundkräfte derselben dar, die Vernunft (*νοῦς*), die als theoretisches Vermögen durch die successiven Stufen der *σοφία*, *θεωρία*, *γνώσις* und *ἄληστος γνώσις* nach der Wahrheit strebt, und den Verstand (*λόγος*), der sich als



praktisches Vermögen durch die successiven Stufen der *φρόνησις*, *πρᾶξις*, *ἀρετή* und *πίστις* nach seinem Ziele, dem Guten, bewegt. Die Einheit beider Reihen ist die *σοφία ἐμψρων*, die *θεωρία ἔμπρακτος*, die *γῶσις ἐνάρετος* und die *ἄλληστος γνῶσις πιστοτάτη*. Die einzelnen Stufen sowohl in beiden Reihen als in ihrer Einheit verhalten sich zu einander wie *δύναμις*, *ἔξις*, *ἐνέργεια* und ihre *ἀεικωνησία* oder *πῆξις* und schließen sich so aneinander, daß jede folgende die vorangehende der Form nach aufhebt, dem Wesen nach in sich bewahrt; ihr Ziel ist objectiv Gott als die Einheit der Wahrheit und des Guten, subjectiv die *θέωσις* (c. 5). Wiederum ist der Mensch das Bild der Schrift und die Schrift das Bild des Menschen, denn dem auswendigen Menschen, d. h. dem Leibe, der verwesen muß, damit der inwendige Mensch, die Seele, sich verneuere von einem Tage zum andern, vergleicht sich der Buchstabe der Schrift, der als Schatten vergehen muß, damit der darunter verborgene Geist immer lebendiger erfaßt werde (c. 6). Ist aber die Kirche Symbol des Universums und des Menschen zugleich, so treten auch wieder der Mensch und das Universum zu einander in dasselbe symbolische Verhältniß und müssen aufeinander wechselseitig bezogen werden; der Leib entspricht den Phänomenen der sichtbaren, die Seele dem immateriellen Wesen der unsichtbaren Welt; wie die Seele in dem Leibe wohnt, so ist die Welt der Erscheinungen allenthalben von der intelligiblen erfüllt und durchwirkt; beide Welten bilden darum wie der besetzte Leib in dieser Durchdringung ein lebendiges zusammengehöriges und unzertrennliches Ganze und sind mithin auch bestimmt, mit einander einst zur Unverweslichkeit verklärt zu werden. Daraus ergiebt sich dann wiederum für uns die Pflicht, in uns selbst die Seele vor dem Leibe zu pflegen, in der Welt nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare zu sehen, in der Schrift über die vergängliche Hülle zu dem lebendigen ewigen Kern hindurchzudringen (c. 7). So sehen wir in der Kirche die höchsten Gedanken der Theologie, Physik und Ethik, Gott, Welt, Mensch, und fügen wir die in diesen Kreis hineingehörige heilige Schrift hinzu, die vier *ἀρχαί* des Origenes gleichsam verkörpert und in bedeutungsvoller Bilderschrift entfaltet; die höchsten Aufgaben treten darin an den gläubigen Denker heran und mahnen ihn mitten in der vergänglichen Ordnung an seinen ewigen Ursprung und seine ewige Bestimmung.

Auf diesem Hintergrunde großartiger, fruchtbarer Anschauungen entfaltet sich nun der Complex liturgischer Handlungen, wie sie die Kirche in ihrem Cultus bei jeder Abendmahlsfeier vollzieht. Von

Cap. 8—23 hat Maximus ihre symbolische Bedeutung ausführlich erörtert, da er aber Cap. 24 noch einmal das Ganze resümirend zusammenfaßt, so genügt es für unseren Zweck vollkommen, wenn wir uns an diese abgekürzte Darstellung halten. Die Mysterienhandlungen werden von ihm in ihrer allgemeinen (*γενικῶς*) und ihrer besonderen Bedeutung (*ιδιῶς*), oder, was das Verhältniß noch treffender bezeichnen dürfte, nach ihrer objectiven und subjectiven Beziehung, besprochen. Nach jener stellt sich in ihnen das durch Christum begründete Heil und sein Verlauf in Zeit und Ewigkeit dar: der Eintritt der Gläubigen in das Haus Gottes veranschaulicht das Kommen Gottes in das Fleisch, die Verlesung der heiligen Schriften den Rathschluß und Willen Gottes, die Lehre des Glaubens und den ihr angemessenen, in steter Festigkeit beharrenden tugendhaften Wandel; das Evangelium ist das Symbol des Weltendes; das Herabsteigen des Bischofs von seinem Throne und die Ausweisung der Katechumenen versinnbildet das bevorstehende Kommen Jesu zum Gericht, die Ausscheidung der Unwürdigen von den Heiligen und die gerechte Vergeltung nach dem, was Jeder verdient; das Schließen der Thüren und die Versetzung der heiligen Mysterien auf den Altar, der Friedensfuß und das Symbolum weisen auf das Vergehen des Sichtbaren, auf das Offenbarwerden des Unsichtbaren, auf die neue Belehrung über das göttliche Mysterium, auf die zukünftige Einigkeit und Liebe unter einander und gegen Gott und auf den Dank für alles das, was zu unserer nun abgeschlossenen Erlösung geschehen ist; in dem Trishagion klingt schon die Gemeinschaft und der übereinstimmende Preis der himmlischen und irdischen Kräfte in der zukünftigen Welt an, wenn der menschliche Leib durch die Auferstehung unsterblich geworden ist und er die Seele nicht mehr mit Vergänglichkeit beschwert, noch sich selbst mehr beschwert fühlt, sondern in seiner Unverweslichkeit die Fähigkeit erhält, das Kommen Gottes aufzunehmen; die Epikleisis, das *εἰς ἁγίος* und der Empfang der Mysterien mahnt an die dereinstige Rindschaft, Einigung und *ἑνωσις*, kraft deren Gott selbst in allen Erlösten sein und gleich einem schönen Urbild urbildlich leuchten wird in denen, die vermöge seiner Gnade durch Tugenden und Erkenntnisse in ähnlichem Abglanze leuchten werden. Ein fester, lichter Faden geht durch alle diese Erklärungen hindurch und verknüpft alle liturgischen Acte zu einem großen Ganzen, zu einer Bilderreihe, in welcher Zeit und Ewigkeit sich spiegeln und die ganze Heilsgeschichte an den Blicken der Gemeinde vorübergeht. Wie ganz anders sprechen diese Auslegungen an als die des Areopagiten, in welchen selbst die Geheimnisse der Incarnation und der Erlösung nur zur Darstellung

des Heraustretens Gottes aus der Einheit in das getheilte Dasein und der Zurückführung des getheilten Endlichen zur Einheit in Gott dienen müssen! Und dennoch ist Maximus von ihm am nachhaltigsten geistig befruchtet worden und schließt seine Mystagogie mit dem begeisterten Lobe der gottvollen Arbeit seines Vorgängers, auf dessen lichtvolle Auseinandersetzungen er den Leser für die schwierigeren und dunkleren Probleme verweist, deren Lösung er sich in seiner Bescheidenheit selbst nicht zugetraut hat.

Wichtiger aber noch ist ihm die subjective Seite des Mysteriorums; nach dieser nämlich bilden die Cultushandlungen die in ihrem Verlaufe gleichfalls successive sich entfaltende Symbolik des Processes der *θεωσις* in seinen wesentlichen Momenten. Diese Handlungen tragen darum alle denselben sinnbildlichen Charakter, üben aber zugleich eine reale Wirkung auf den würdigen Theilnehmer. Diese Wirkung wird jedoch dem Maximus nicht durch eine vermöge der Consecration den Stoffen selbst mitgetheilte höhere Kraft vermittelt, nein, die Symbole vermögen als Bilder innerer Heilsvorgänge nur zu der Betrachtung und dem Verständnisse derselben anzuregen, aber in der versammelten Gemeinde ist der heilige Geist in besonderer Weise gegenwärtig, hebt durch seine potenzirte Wirksamkeit in dem würdigen Theilnehmer den Unterschied zwischen Bild und Sache auf und gestaltet das, was jenes nur bedeutet, in dem inneren Leben zur realen Wirklichkeit.

In diesem Sinne wirft er in der Ueberschrift des 24. Capitels die Frage auf: „welche Mysterien“ (d. h. welche geheimnißvollen inneren Vorgänge“, durch die in der heiligen Synaxis vollzogenen Bräuche in den Gläubigen und gläubig Versammelten die assistirende (*παράμενονσα*) Gnade des heiligen Geistes bewirke und zu Stande bringe“. Er antwortet darauf zunächst mit der Mahnung an jeden Christen, sich an der heiligen Synaxis zu betheiligen und sich von ihr nicht zurückzuziehen, und zwar zunächst wegen der in ihr anwesenden Engel Gottes, denn diese zeichneten jeden Eintretenden auf, machten ihn vor Gott namhaft und verträten ihn mit ihrer Fürbitte (die Ausführung des von Origenes angedeuteten Gedankens, daß die Engel in der Stunde des Gebetes sich mit der versammelten Gemeinde vereinigen), sodann wegen der zwar stets, aber zur Zeit der heiligen Synaxis wirksamer gegenwärtigen Gnade des heiligen Geistes, welche Jeden, den sie vorfände, auch verändere und verwandele, ihn nach Analogie seiner Empfänglichkeit wahrhaft in das Göttliche umbilde (*μεταποιοῦσάν τε καὶ μετασκευάζουσιν καὶ ἀληθῶς μεταπλάττουσιν ἐπὶ τὸ θεϊότερον*

ἀναλόγως ἑαυτῷ) und so zu dem hinführe, was die vollzogenen Mysterienhandlungen im Bilde andeuten (καὶ πρὸς τὸ δηλούμενον διὰ τῶν τελουμένων μυστηρίων προσάγουσαν), obgleich der Theilnehmende selbst, wenn er anders im Sinne Christi ein Kind sei, nichts davon spüre und in die Tiefe dessen, was geschehe, nicht zu blicken vermöge.

Fragt man nun weiter: Welche inneren Vorgänge bewirkt der Geist Gottes durch den Vollzug der einzelnen liturgischen Acte? so erwidert er: „Durch den ersten Eintritt (in die Kirche) die Ablegung des Unglaubens, die Mehrung des Glaubens, die Zunahme der Tugend, die Erweiterung der Erkenntniß; durch das Hören der göttlichen Sprüche die feste und unveränderliche Gesinnung des Glaubens und der Tugend; durch die hinzukommenden Gesänge die freie Zustimmung der Seele zu den Tugenden und die daraus entspringende vernünftige Freude und Lust; durch die Verlesung des Evangeliums das Aufhören des irdischen Sinnes, gleichsam der sichtbaren Welt“ (in uns); „durch den darauf folgenden Verschluß der Thüren das Aufsteigen der Seele aus der vergänglichen in die intelligible Welt, wobei sie ihre Sinnenorgane wie Thüren schließt und sie von den sündigen Bildern reinigt; durch den Eingang der heiligen Mysterien“ (auf den Altar), „die vollendete mystische neue Lehre und Erkenntniß der Menschwerdung Gottes; durch den heiligen Kuß die in Allen übereinstimmende Eintracht, Harmonie und Liebe gegen Alle, gegen sich selbst und gegen Gott; durch das Symbolum des Glaubensbekenntnisses die entsprechende Dankbarkeit für die wunderbaren Wege der Erlösung; durch das Trishagion die Einigung und Gleichstellung mit den heiligen Engeln und den Zusammenklang der Gott verherrlichenden Doxologie; durch das Vaterunser die wahrhaftige Kindschaft kraft der Gnade des heiligen Geistes; durch das εἰς ἅγιος zc. die einigende Gnade und Verwandtschaft mit Gott; durch den heiligen Genuß der reinen und lebendigmachenden Mysterien die durch die Aehnlichkeit vermittelte Gemeinschaft und Verbindung mit Gott, soweit sie überhaupt möglich ist, durch welche der Mensch gewürdigt ist, aus einem Menschen Gott zu werden.“ Wir ersehen aus dieser Darlegung, daß der sacramentliche Genuß, obgleich das Ziel aller Mysterienhandlung, sich doch in keiner Weise von den vorangegangenen Cultusacten abhebt, sondern ebenso symbolisch gemeint und gefaßt ist wie diese und an Wirksamkeit nichts vor ihnen voraus hat; er stellt die volle Höhe der *θέωσις* dar und seine Realität beruht auf derselben intensiv wirksamen Gegenwart des heiligen Geistes, der der ganzen Feier ihren Segen gewährt. Eine Verwandlung der Stoffe



kennt daher Maximus nicht, wohl aber eine Verwandlung oder vielmehr Transformation und Verklärung der Communicanten nach dem inwendigen Menschen in das göttliche Urbild durch den heiligen Geist. In diesem Sinne sagt er auch c. 21: „Hierauf folgt als das Ziel des Ganzen die Austheilung des Mysteriorums, welche die würdigen Empfänger in sich verwandelt und sie durch Gnade und Gemeinschaft dem ursächlich Guten ähnlich macht (*μεταποιοῦσα πρὸς ἐαυτὴν καὶ ὁμοιους τῷ κατ' αἰτίαν ἀγαθῷ ἀποσφαίνουσα τοὺς ἄξιως μεταλαμβάνοντας*) und sie in nichts, soweit dies dem Menschen erreichbar ist, ihm nachstehen läßt, so daß sie vermöge der Adoption durch Gottes Gnade Götter sowohl sein als genannt werden können, weil der ganze Gott sie erfüllt und nichts in ihnen von seiner Gegenwart entblößt bleibt.“ Daraus erklärt sich denn auch, daß er das Brod und den Kelch der Eucharistie in den *quaestiones et dubia* *μυστήρια καὶ ἀπεικονίσματα τῆς θείας οὐσίας* nennt (qu. 41).

Da aber die *θέωσις* hienieden nur beginnt und ihrer Vollendung erst in der Ewigkeit entgegensieht, so schließt Maximus mit diesem Gedanken auch seine Darstellung der Eucharistie (c. 24): „Denn die Gaben des heiligen Geistes, an welchen wir hienieden im gegenwärtigen Leben nur durch die Gnade des Glaubens theilzuhaben uns bewußt sind, hoffen wir in der künftigen Welt, wenn wir nach Möglichkeit die Gebote gehalten haben, in Wahrheit substantiell (*ἐνυποστάτως*) und wirklich nach der Verheißung zu empfangen, wenn wir von der Gnade des Glaubens zu der Gnade des Schauens übergehen und unser Gott und Heiland Jesus Christus uns in sich verwandelt (*μεταποιοῦντος πρὸς ἐαυτόν*), indem er die Merkmale der Vergänglichkeit in uns hinwegnimmt und uns die hienieden durch sichtbare Symbole gezeigten Geheimnisse gewährt.“

Alle Handlungen des Gottesdienstes haben demnach einen zweifachen Sinn: nach der einen Seite veranschaulichen sie die großen Thatfachen des gegenwärtigen und zukünftigen Heiles, wie sie der Gegenstand des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung sind und Gottes Liebe offenbaren, nach der anderen Seite zeichnen sie symbolisch die Gefinnungen, welche unter den Eindrücken dieser Liebesoffenbarung und unter dem Walten des Geistes in dem gläubigen und hoffenden Herzen entstehen und das von ihnen geheiligte Leben zur Aehnlichkeit mit Gott aufführen. So laufen nebeneinander zwei Reihen von Momenten, dort der objectiven Heilsgeschichte, hier des subjectiven Heilsprocesses, die nicht nur in ihrer successiven Bewegung einen

stufenweisen Fortschritt bilden, sondern auch auf allen Punkten mit einander correspondiren, und man begreift, warum an der Spitze der Gedanke steht, daß die Kirche, in der sich das Alles symbolisch vollzieht und die Objectivität des Heils ununterbrochen zur subjectiven Erfahrung wird, selbst Symbol nicht nur Gottes, der unsichtbaren und der sichtbaren Welt ist, sondern zugleich des Menschen und insbesondere der menschlichen Seele. Die Mystagogie des Maximus ist auf diesem Gebiete die duftigste Blüthe des ganzen Alexandrinismus, dessen Grundanschauungen in ihr noch einmal wiederkehren, aber so concentrirt und in so gegliederter Einheit, daß man sagen darf: was die früheren Träger und Repräsentanten dieser Richtung in einzelnen tiefsinnigen Aussprüchen nur aphoristisch angedeutet haben, ist hier zu einem System geworden, dessen architektonische Kunstform an die feine Schematisirung der scholastischen Systeme erinnert. Der Gedanke, daß in der Eucharistie der in der versammelten Gemeinde gegenwärtige Gottesgeist an den würdigen Theilnehmern das zur inneren Realität gestalte, was die kirchliche Handlung nur im Bilde darstelle, deutet wie Weissagung auf den Grundgedanken der Calvinischen Abendmahlslehre: die mystische Simultaneität der leiblichen und geistlichen Niesung; aber die Form, in der dieser Gedanke zum Ausdruck kommt, ist durchaus auf dem Boden und aus dem Geiste der altkatholischen morgenländischen Kirche erwachsen. Der Begriff des eucharistischen Opfers tritt bei Maximus ebenso entschieden zurück wie in den Schriften des Dionysius.

### §. 26. Sophronius, Patriarch von Jerusalem, 634.

Unmittelbar neben dem Maximus gebührt eine Stelle dem Sophronius, seinem Zeitgenossen oder, wie Maximus selbst ihn genannt hat, seinem Freunde, Vater und Lehrer. Wie Maximus hat auch er eine Rolle in dem monotheletischen Streite gespielt und darin den gleichen Standpunkt vertreten, da er jeder der beiden Naturen ihre eigenthümliche *ἐνέργεια* gewahrt wissen und den Ausdruck *ἁεὶ ὁμοῦν ἐνέργεια* nur von der Gesamtwirksamkeit der einen Person gelten lassen wollte (Neander III, 362). Durch das Circularschreiben, in welchem er 634 unmittelbar nach seiner Erhebung auf den Patriarchenstuhl von Jerusalem diese Lehre in umständlicher dialektischer Entwicklung dargelegt hat, wurden die mühsam niedergehaltenen Flammen des monotheletischen Streites erst recht entzündet und Kaiser Heraklius sah sich 638 veranlaßt, die vermittelnde Ekthesis aufzustellen. Allein

schon kurz vorher war des Sophronius Interesse nach einer ganz anderen Seite hin in Anspruch genommen und von der weiteren Theilnahme an dem Streite abgezogen worden; 636 nämlich (nach Hase 637) hatte er Jerusalem an den Kalifen Omar übergeben, dagegen war es ihm gelungen, den Christen von dem Eroberer Duldung und Cultusfreiheit zu erwirken (vergl. den Art. „Sophronius“ von Gaf in Herzog's Real-Encyclopädie XIV, 551).

Für unseren Gegenstand kommt nur in Betracht, daß er eine *Mystagogie* geschrieben hat: *Commentarius liturgicus* oder *λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῶς ἀφ' ἑρμηνείας πάντων τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ τελούντων* (leg. *τελουμένων*), wovon Angelo Mai im *Spicileg. Roman.* IV, 31 seq. ein größeres Fragment in 21 Capiteln veröffentlicht hat, das bis zur Einführung der Elemente auf den Altar reicht. Wie Maximus erklärt auch er die Liturgie allegorisch, aber nach zwei Seiten unterscheidet er sich von seinem dogmatischen Parteigenossen: zunächst in der Richtung seines Allegorisirens, dann in seiner Auffassung der consecrirten Elemente und des Abendmahlsgenusses. Wenn Maximus in den liturgischen Handlungen und Formen die bildliche Darstellung nicht bloß der objectiven Heilsthaten, sondern auch der ihnen entsprechenden inneren Vorgänge und Geisteswirkungen sieht, spiegeln sich dem Sophronius in den liturgischen Acten theils die Anbetung der himmlischen Hierarchie (ein Gedanke, den er dem Areopagiten entlehnt, aber nicht ausgeführt hat), theils das trinitarische und christologische Dogma der Kirche, theils die einzelnen Wendepunkte und Perioden in dem Leben Jesu; dabei ist es ihm weniger um die Erfassung der liturgischen Feier als eines geschlossenen einheitlichen Ganzen zu thun, sondern um das allegorische Verständniß der einzelnen Cultushandlung, die darum nicht selten von ihm auf ganz verschiedene Weise gedeutet wird. Er hat damit auf liturgischem Gebiete zuerst die Richtung eingeschlagen, welche die Arbeiten der Mystagogen während des Mittelalters im Morgen- und Abendlande beherrscht. Darin liegt der Grund, warum wir sein Werk an dieser Stelle besprechen, obgleich es vielleicht etwas früher als die *Mystagogie* des Maximus verfaßt ist <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Der *commentarius liturgicus* ist zwar in den älteren Schriftenverzeichnissen des Sophronius nicht aufgeführt, dagegen in dem Ottobonianischen Codex, aus welchem ihn Mai veröffentlicht hat, ausdrücklich dem Sophronius, Patriarchen von Jerusalem, beigelegt. Ich gestehe, daß Manches darin auf mich unwillkürlich wie Erzeugniß und Anschauung einer späteren Zeit gewirkt hat; gleichwohl wage

Wir sind nicht gesonnen, solchen liturgischen Mikrologien und Velleitäten in unserer Abhandlung in ihren Einzelheiten nachzugehen, können es uns aber auch nicht versagen, diese Richtung durch einige Beispiele in ihrem ersten Vertreter zu charakterisiren. Er allegorisirt nicht allein wie Maximus über die Kirche und ihre Handlungen, sondern auch über die Priester, ihre Ordnungen, ihre Gewänder und ihre Gefäße. Die κόγχη oder die Muschel (der Halbkreis um den Altar) stellt die Höhle zu Bethlehem oder die Höhle des heiligen Grabes dar; der bischöfliche Stuhl den Thron des erhöhten Siegesfürsten; die Sitze des Klerus die Ehre der Gerechten nach der Auferstehung; der heilige Tisch das heilige Grab; die πρόθεσις (der kleinere Altar zur liturgischen Präparation der Elemente und zur Vollziehung der προσκομιδή oder des offertorium, der nach cap. 21 damals noch in dem σκευοφυλάκιον, der Sacristei, seine Stelle gehabt haben muß, vgl. Goar's Euchologium in der Venetianer Ausgabe, 1730, S. 98), die Schädelstätte (c. 2, nach c. 9 dagegen das Allerheiligste des alten Bundes, die Höhle zu Bethlehem oder den Saal des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern); das θυσιαστήριον den himmlischen, unsichtbaren Altar; der Priesterdienst den Cult der unsichtbaren und immateriellen Hierarchien; das Dach der Kirche mit seinen Lampen den gestirnten Himmel (c. 3); der ἄμβων den Stein des heiligen Grabes, seine Stufen die Leiter Jacob's (c. 4, vergl. auch Gäß, Mystik des Cabasilas, Einleit. 160, Anm. c.). Der Bischof repräsentirt den Herrn selbst, denn wie dieser seine Engel, so sendet er seine Priester zum heiligen Werk; die Presbyter die Seraphim oder auch die Erzengel, die Diaconen die übrigen Engel, was mit der symbolischen Bedeutung ihrer Gewänder näher begründet wird (c. 6. 7). Die Zurückstellung der Abendmahls Elemente auf der πρόθεσις deutet auf Jesu Verborgenheit vor der Taufe (c. 10); der Eintritt des Priesters in den Chor auf sein Offenbarwerden als Herr und Gott am Jordan (c. 13); der Gesang der Psalmen von dem ἄμβων und die Beantwortung desselben durch die Untenstehenden auf den Zusammenklang der Engel- und Menschenchöre; das Trishagion auf die Trinität nach ihren hypostatischen Unterschieden und ihrer Wesenseinheit (c. 15); das Nieder-

---

ich darum die Echtheit nicht zu bestreiten; ich glaube im Gegentheil, daß die Zengnung in weit größere Schwierigkeiten verwickeln würde als die Annahme der Authentie, gegen die entscheidende Gründe nach den vorhandenen Mitteln ohnehin schwer geltend gemacht werden können.



sigen des von den Diakonen getragenen Bischofs auf der Kathedra in der Umgebung der Priester auf die Sammlung der Apostel um Jesus auf dem Berge der Verklärung, auf seinen Heimgang von der Erde zum Himmel und wiederum darauf, daß er seine menschliche Natur und das Lamm auf seinen Schultern über alle himmlischen Gewalten emportrug und Gott zum Opfer darbrachte: „Denn da das Eine“, nämlich seine Gottheit, „vergottete (ἐθεώωσε), das Andere aber“, nämlich die angenommene Natur (τὸ πρόσλημμα), „vergottet wurde, so nahm wegen der Würde des Darbringenden und der Reinheit des Dargebrachten der Vater und Gott ihn als wohlgefälliges Opfer und Darbringung für das menschliche Geschlecht an“ (c. 16). Der Weihrauch bei dem Hallelujah bezeichnet die den Aposteln verliehene Gnade des heiligen Geistes zur Heilung der Krankheiten Israels (c. 18). Die Katechumenen werden dreimal zum Verlassen der Kirche aufgefordert, weil jede Sache durch zweier oder dreier Zeugen Mund constatirt werden soll (c. 20). Die Schriftkenntniß des Sophronius ist höchst mangelhaft; das bekannte Wort Mal. 3, 1 wird Cap. 11 dem Jesaias in den Mund gelegt. Wahrhaft naiv sind seine ethnologischen Versuche. Ciborium (κιβώριον), was auf die Arche Noah's hinweisen soll, leitet er von κίβ = κιβωτός und ὄριον (ὄριον?) = διάταξις (c. 2), Alleluja von ἄλ, er erschien, ἦλ, Gott, und οὐῖα lobet den lebendigen Gott ab (c. 18)!

Das Wichtigste ist für uns seine Auffassung des Abendmahles. Das von Dionysius und Maximus mit Stillschweigen übergangene eucharistische Opfer tritt bei Sophronius in den Vordergrund. Es wird auf der *προέθεσις* dargebracht und besteht in der *προσκομιδῇ* (offertorium), der liturgischen Behandlung und Benediction der Gemeindeoblationen. Er sagt cap. 9: *προσκομίζεται ἡ προσφορά διὰ τὸ κοινωνεῖν τὸν λαόν, ἕκαστον μερίδα· εἰ δὲ πληθύνει ὁ ὄχλος, χρὴ μελίζειν τὰς μερίδας· προσκομίζοντες τὸν ἄρτον καὶ ἀποτέθιντες αὐτὸν ἐν τῷ δίσκῳ ὡς ἐν νεφέλῃ λέγομεν οὕτως· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη.* Ungeachtet aller Dunkelheiten, welche diese Stelle erschweren, ersieht man doch, daß die *προσφορά* aus den Beiträgen der Gemeindeglieder gebracht, daß von diesen Beiträgen vor der versammelten Gemeinde Stücke abgebrochen oder abgeschnitten (*μελίζειν*) und (wohl mit dem zur Consecration bestimmten Brode) auf den Discus zurückgestellt wurden; der Discus wird dabei mit einer Wolke verglichen <sup>1)</sup>;

<sup>1)</sup> *νεφέλη* bei Angelo Mai ist Druckfehler. Daß *νεφέλη* zu lesen ist, ersieht man aus c. 5: *ὁ δίσκος νεφέλης τόπον ἔχει ἐν μικρᾷ περιγραφῇ.*

durch dieses Bild soll auf die Verborgtheit Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten angespielt werden. Die liturgischen Worte, die man dabei sprach: „Er wurde wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt“, geben schon der προσκομιδή die Beziehung auf den Tod des Herrn. Diese Beziehung wird noch bestimmter, wenn es c. 8 heißt: „Unser Herr Jesus Christus wird täglich geopfert für das Leben und das Heil der Welt, wie damals, als er auf der Schädelstätte gekreuzigt worden war, so auf der heiligen πρόθεσις von dem Priester, mit der Lanze aber, damit wir nicht vergessen der in der Kreuzespassion mit der Lanze durchstochenen reinen Seite, aus der sofort Blut und Wasser zur Unverweslichkeit und Erneuerung des Alls hervorfloß, was (ἀπερ) der Priester als Opfer für das Volk darbringt.“ Man hat dabei an das Ausschneiden des zur Consecration bestimmten Brodes aus einem größeren Brode mit dem lanzenförmigen Instrumente zu denken, eine Cultushandlung, die zunächst den Lanzenstich in der evangelischen Geschichte bildlich darstellt, aber so geschildert wird, daß sie nichtsdestoweniger die Wirkung des Kreuzesopfers für das Leben und das Heil der Welt in realer Weise vermittelt, worauf auch die Aussage abzielt, daß der Priester Blut und Wasser in dem Kelche Gott für das Volk opfere. Es begreift sich daraus, daß sowohl die Prothesis (c. 2) als das σκενοφυλάκιον (c. 21) die Schädelstätte repräsentirt. Auf der andern Seite aber stellt die Brodmasse, aus deren Mitte das zur Consecration bestimmte Segment abgelöst wird, die jungfräuliche Masse dar, aus welcher der Leib Christi in der Geburt abgelöst ward: „Der neue Leib“ (τὸ καινὸν σῶμα im Unterschiede von dem Leibe der Jungfrau) sagt er c. 10, „wird wie aus einem Mutterschooße und der Blutmasse und dem Fleische des jungfräulichen Leibes, nämlich dem ganzen Brode, von dem Diacon oder dem Priester mit einem Eisen herausgeschnitten, das man λόγχη nennt, und so wird er in eigener Substanz aus der Mitte desselben zur Consecration abgelöst“ (καὶ οὕτως ἰδιωποστατικῶς ἐκ μέσου ταύτης, sc. τῆς κοιλίας, ἀφιεροῦνται, es ist ἀφιεροῦται, wenn nicht ἀγαιρεῖται, zu lesen). Darum vertritt der Priester oder Diacon, der den Leib aus der Eulogie herauschneidet, die Stelle des Engels, der die Jungfrau mit χαῖρε (ave) begrüßt, und die Prothesis vertauscht die Bedeutung der Schädelstätte mit der der Höhle zu Bethlehem; insofern es sich aber um eine Opferhandlung und die Nachbildung des ersten Abendmahles handelt, repräsentirt sie zugleich das Allerheiligste des alten Bundes und den Saal, worin Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern hielt. Während der Katedju=

menenmesse läßt der Priester das Abendmahlsbrod, nachdem er darüber gebetet, auf dem Discus auf der Prothesis liegen, was auf Christi verborgenen Aufenthalt in Bethlehem, Nazareth und Capernaum deuten soll, und somit gewinnt die Prothesis die neue wunderliche Bedeutung der dreißig Jahre, die er vor seiner Taufe verbrachte (c. 11). Nach allem dem ist das Abendmahlsbrod schon vor der Consecration in dem officium der προσκομιδή gewissermaßen der Leib Christi, und was derselbe durch die Menschwerdung, den irdischen Wandel und den Kreuzestod des Sohnes Gottes zum Heile der Welt erwirkt hat, fließt in realer Wirkung durch das Mysterium der Gemeinde zu. Diese Wirkung verstärkt sich noch durch die Fürbitte der Maria und der Heiligen. Darum heißt es c. 13: „Da wir die göttliche Mysteragogie um der Seele und der Vergebung der Sünden willen vollziehen, so rufen wir die Mutter Gottes, als die, welche über allen Heiligen und sogar über den himmlischen Gewalten steht, zur Fürbitte (εἰς ἰκεσίαν) auf, dann aber auch die, welche durch ihren Sohn tugendhaft gelebt haben“ (εὐαρετήσαντες τῷ ταύτης νίῳ). Aus der so stark betonten bildlichen und doch wirksamen Beziehung, in welche das Brod bereits in der προσκομιδή zum Leibe Christi getreten ist, versteht man auch die Erklärung, welche Sophronius c. 9 seinen verschiedenen Namen giebt: es heißt εὐλογία, weil es den Fluch der Protoplasten hebt, προσφορά, weil es aus dem ganzen menschlichen φύραμα bereitet ist, ἀπαρχή, weil es heiliger und höher ist, als Alles, was Gott dargebracht wurde, ἄρτος, weil es das himmlische Brod andeutet, das der Communicanten Nahrung wird; denn alle diese Prädicate kommen nur dem Leibe Christi selbst zu und sind von ihm (der Sache) auf das Brod (als das Bild) übertragen.

Bekanntlich hat die zweite Synode von Nicäa (die siebente ökumenische) im J. 787 erklärt, daß die consecrirten Elemente im Abendmahle keineswegs Bilder des Leibes und Blutes Christi seien, sondern der Leib und das Blut selbst; vor der Consecration hätten sie einige Väter, wie Basilus (es ist die unter diesem Namen bekannte Liturgie gemeint) und Gregor von Nazianz, Antitypen genannt; nach derselben würden sie nicht bloß sein Leib und sein Blut genannt, sie seien es auch und würden als solche geglaubt (Mansi, XIII, 265). Daß diese Unterscheidung auf die ältere alexandrinische Auffassung nicht zutrifft, wissen wir bereits; seit der großen Wendung, die uns zum ersten Male bei Sophronius entgegentritt, ist sie allerdings vollkommen gerechtfertigt. Auf der πρόθεσις und in dem Opfer der προσκομιδή sind

Brod und Wein nur Antitypen des Leibes und Blutes Christi, aber auf dem *ἑνσωστήριον* sind sie nach der *ἐπιφοίτησις* des heiligen Geistes die Realität dessen, wovon sie bisher nur die Bilder gewesen waren. Sophronius sagt c. 3: „Wie der Seraph die Kohle nahm und sie dem Jesaias gab, so nehmen auch die Priester das Brod, nämlich den Leib des Herrn, und geben ihn der Gemeinde (*τῷ λαῷ*). Niemand halte darum dafür, daß die heiligen Elemente Antitypen des Leibes und Blutes Christi seien, sondern Jeder glaube, daß das Brod und der Wein, welche man darbringt, in Leib und Blut Christi verwandelt werden“ (*μηδεὶς οὖν δοκεῖτω ἀντίτυπα εἶναι τὰ ἅγια τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον πιστεῦναι προσφερόμενον μεταβάλλεσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ*). Wie er sich freilich die *μεταβολή* gedacht hat, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, da er diese Bemerkung nur vorläufig, — bei seiner Erörterung der Bedeutung des Chores (*βῆμα*), macht und das Fragment mit dem Anfang der missa fidelium abbricht; aber mag er sie sich als bloße dynamische Veränderung, d. h. als Durchdringung der Stoffe mit den göttlichen Kräften des wirklichen Leibes (daß er von diesem den eucharistischen Leib noch immer unterschied, darauf scheint das Fehlen des Artikels vor *σῶμα* und *αἷμα* zu deuten), oder wie andere Zeitgenossen als Transformation oder auch als hypostatische Union vorgestellt haben, — jedenfalls ist er über die symbolische Ansicht hinausgeschritten und hat gegen sie wie einst Maruthas von Tagrit Protest eingelegt. Zu beachten ist, daß er trotz der von ihm behaupteten *μεταβολή* auch das consecrirte Brod, den Leib des Herrn, noch immer *ἄρτος* nennt (*τὸν ἄρτον ἦτοι τὸ δεσποτικὸν σῶμα*), aber da sich diese Bezeichnung bei den Vertretern der verschiedensten Standpunkte findet, so läßt sich daraus kein Schluß auf seine Ansicht von der Natur der vorgegangenen Verwandlung ziehen. Dagegen ist es von Interesse, daß er Christum nach einer bereits dem Ephraem bekannten Allegorie (Jahrb. f. D. Th. X, 432) in der von Jesaja 6, 6 erwähnten Kohle angedeutet und wie die späteren Syrer diese prophetische Vision in der Eucharistie verwirklicht sieht. In diesem Sinne nennt er (c. 6) Christum *τὸν νοητὸν ἄνθρακα*, die geistige Kohle, welche die Priester halten und am Altare mit der *λαβὴς* ihrer Hand tragen, offenbar, um sie den Communicanten zu spenden<sup>1)</sup>. Durch

<sup>1)</sup> Mit *λαβὴς* haben die LXX *לָקַח* Jes. 6, 6 übersetzt; mit der Zange, womit der Seraph die feurige Kohle vom Altare nahm, wird die Hand des distribuirenden Priesters von Sophronius verglichen. Es ist daher nicht an die



die neue Qualität, welche die Consecration den Abendmahlsselementen verleiht, hebt sich denn auch der Sacramentsgenuß von den vorangegangenen Cultushandlungen ab; während diese sämmtlich einen bildlichen Charakter tragen, aber reale Wirkungen üben, wird jener nicht bloß von einer realen Wirkung begleitet, sondern hat es mit einem realen höheren Objecte zu thun. Durch diese Auffassung unterscheidet sich Sophronius sehr wesentlich von seinen Vorgängern, Dionysius und Maximus.

Schon der falsche Name Dionysius, welcher den unter demselben bekannten Schriften vorgelegt ist, beabsichtigt, den Ursprung der kirchlichen Liturgie in das apostolische Zeitalter zu versetzen und sie so als eine von den Aposteln her überlieferte zu beglaubigen. Damit mußte aber die Thatsache in Widerspruch treten, daß andere Liturgien den Namen späterer angesehener Kirchenlehrer tragen. Sophronius geht darauf aus, diesen Widerspruch auszugleichen; er giebt c. 1 zu, daß an die Stelle der übereinstimmenden Verwaltung der Eucharistie, wie sie in den apostolischen Zeiten üblich gewesen wäre, später eine Mannichfaltigkeit differenter Gebräuche und Formeln getreten sei und daß so Epiphanius, Basilus und Chrysostomus abweichende Liturgien entworfen hätten; neben denen der beiden Letzteren habe die *λειτουργία τῶν προηγιασμένων*, die man auf Jacobus oder auch auf Petrus zurückführe, vor den anderen ein großes Ansehen gewonnen; allein er sieht in diesen keineswegs menschliche Erzeugnisse der späteren Kirche, sondern er versichert, daß ihre Verfasser gleichwohl alle aus der lebendigen Quelle des Paraklet geschöpft und daß darum die Kirche der Rechtgläubigen das darin Enthaltene als von Christus selbst gesprochen und gethan angenommen habe. Damit hat er aber bereits mit Bewußtsein das liturgische Element unter den Gesichtspunkt nicht bloß der Tradition, sondern der göttlichen Offenbarung gestellt und die liturgische Correctheit zum Merkmale der orthodoxen Kirche erhoben. Bekanntlich ist dies der Standpunkt der heutigen griechischen Kirche, die darum auch die übrigen Liturgien den Secten überläßt, die des

---

*λαβῆς*, den Distributionslöffel, der heutigen griechischen Kirche zu denken; wohl aber hat sich der Name und der Gebrauch des letzteren aus Jes. 6, 6 und der herkömmlichen Beziehung dieser Stelle auf die Eucharistie gebildet. Vergl. in der Liturgia Jacobi (Dan. cod. liturg. p. 127) das Gebet des Priesters, daß der Herr ihn würdige, *ἀγνῶς ταῖς τῶν δακτύλων λαβαῖς λαβεῖν τὸν πύρινον ἄνθρακα καὶ ἐπιθεῖναι τοῖς τῶν ἁγίων στόμασιν εἰς καθαρισμόν καὶ ἀνακαινισμόν τῶν ψυχῶν αὐτῶν καὶ τῶν σωμάτων.*

Chrysostomus, Basilus und der praesanctificata aber in den verschiedenen Zeiten gebraucht. Schon der 52. Canon des concilium quinisextum verordnet den Gebrauch der letztgenannten für die ganze Dauer der Tesserakoste mit Ausnahme der Sabbathe, der Sonntage und der Annuntiation.

§. 27. Germanus, Patriarch von Constantinopel um 725.

Germanus, der unter Philippikus Bardanes (711—713) als Bischof von Chyzus der kaiserlichen Begünstigung des Monotheletismus willigen Vorschub geleistet hatte und unter dem ersten der bilderstürmenden Kaiser, Leo Isauricus, als neunzigjähriger Greis (730) lieber auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel verzichtete als die Bilderverehrung preisgab, hat unter dem Titel *ιστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* (rerum ecclesiasticarum contemplatio, abgedruckt in der Biblioth. patrum von de la Bigne XII, 575 seqq., gewöhnlich unter der kürzeren Bezeichnung *Theoria* angeführt) gleichfalls eine symbolische oder mystische Erklärung der kirchlichen Cultushandlungen geschrieben. Man könnte sagen, er sei in der von Sophronius eingeschlagenen Richtung der mystagogischen Behandlung weiter fortgeschritten, wenn sich nicht, genauer angesehen, seine Schrift als eine bloße Uebearbeitung des liturgischen Commentars von jenem erweise. Er hat fast alle allegorischen Deutungen seines Vorgängers zum Theil in wörtlicher Wiederholung aufgenommen, ihnen noch abweichende, wohl aus homiletischen und ascetischen Arbeiten entlehnte Erklärungen Anderer (an dem häufig vorkommenden *Ἄλλως* kenntlich) an die Seite gestellt und so ein mosaikartiges Ganze zu Stande gebracht, bei welchem unentschieden bleiben muß, ob etwas und wieviel ihm selbst angehört. Da des Sophronius Commentar fast ganz, zum Theil sogar dem Wortlaute nach in den seinigen übergegangen ist und dieser überdies die größere Reichhaltigkeit und Mannichfaltigkeit der mystischen Deutungen vor jenem voraus hat, so konnte es leicht geschehen, daß die ältere Arbeit durch die jüngere so entbehrlich ward, daß sie außer Gebrauch kam und sich nur noch in einem Fragment erhalten hat. Auch ist es sehr wohl denkbar, daß die Theorie im Laufe der nächsten Jahrhunderte noch Zusätze erhalten hätte, um sie brauchbarer zu machen, wie dies Richard Simon vermuthet hat <sup>1)</sup>. Wenigstens war dies durch

<sup>1)</sup> Leo Allatus in dem Consens. occid. et orient. ecclesiae und die Verfasser der Perpetuité défendue haben vermuthet, daß ein späterer constantinopoli-

ihren compilerischen Charakter erleichtert, der zugleich bezeugt, zu welcher unbefchränkten Herrschaft der Traditionalismus in der griechischen Kirche bereits zu Anfang des achten Jahrhunderts gelangt war.

Auch Germanus behandelt zuerst die Kirche, deren heiliger Charakter die Voraussetzung für die Heiligkeit der in ihr vollzogenen Handlungen bildet, dann die Priester, welche sie zum Vollzuge bringen, mit ihren Attributen, endlich die Handlungen selbst in ihrem ganzen Verlaufe; seine Stellung zum Commentar des Sophronius gestattet die Annahme, daß wir auch den verloren gegangenen Schluß des letzteren in der Theorie des Germanus noch besitzen, wenn auch mit fremden Zuthaten so vermengt, daß er von diesen nicht mehr zu unterscheiden ist. Die mystische Erklärungsweise des Germanus verliert sich wie die des Sophronius so sehr in die einzelnen Details, daß der Fortschritt und die Einheit des liturgischen Ganzen entschieden in den Hintergrund tritt. Die etymologischen Abgeschmacktheiten seines Vorbildes hat er, wo möglich, noch überboten; die Ableitung des *κισώριον* kehrt z. B. auch bei ihm (S. 377, D) wieder, aber *ώριον* erklärt er durch *φως* *θεοῦ*. Zu der des *Alleluja* fügt er (389, C) eine noch unsinnigere, nach der *ἄλ* den Vater, *ἦλ* den Sohn und *οὐιά* den heiligen Geist bezeichnen soll. Die Namen der Evangelisten bedeuten nach 390, B: Matthäus Honig, Markus Wein, Lucas Milch, Johannes Del. Den Namen Schädelstätte bringt er 381, A mit der Sage in Zusammenhang, daß an ihr der Schädel Adam's begraben sei <sup>1)</sup>. Seine Schriftauslegung grenzt an das Unglaubliche; bei dem Worte: „Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle“ (Joh. 10, 16), soll Jesus die Katechumenen im Auge gehabt haben (392, B), die als Ungetaufte von den Mysterien ausgeschlossen seien.

tanischer Patriarch Germanus im 13. Jahrhundert (Gieseler, II, 2, 655, 1. Aufl., um 1233) Verfasser der Theorie sei, weil sich darin Gebräuche erwähnt fänden, die im achten Jahrh. den Griechen noch unbekannt gewesen seien. Richard Simon will dagegen (*critique de la biblioth. des auteurs ecclesiast. de du Pin*, I, 271) Handschriften derselben gesehen haben, welche diese Stellen noch nicht haben, und hält sie für spätere Zusätze. Wenn er freilich darunter auch die Stellen rechnet, in denen von den *μερίδες* die Rede ist, so muß bemerkt werden, daß diese bereits von Sophronius erwähnt werden, dessen liturgischen Commentar Simon noch nicht gekannt hat.

<sup>1)</sup> Wie sinnlos er oft die Worte des Sophronius wiedergiebt, möge ein Beispiel beweisen. Dieser sagt c. 21: *τὸ σκενοφυλάκιον, ἐν ᾧ γίνεται ἡ προσκομιδή, ἐμφαίνει τὸν τοῦ κρανίου τόπον*. Germanus sagt statt dessen 381, A: *ἡ προσκομιδὴ ἡ γινομένη ἐν τῷ σκενοφυλακίῳ ἐμφαίνει τὸν τοῦ κρανίου τόπον*.

Der sacrificielle Gedanke zieht sich bei Germanus durch den ganzen Verlauf der liturgischen Feier hindurch. Er sagt 409, A, daß der Priester die göttliche und lebendigmachende Schlachtung des Lammes und das geistliche Opfer mystisch auf der *προθέσις* vollziehe. Dadurch erhalten die auf dieser geschehenden Acte nicht nur im Allgemeinen den sacrificiellen Charakter, sondern werden speciell zur Darstellung des Kreuzesopfers. Auch er bringt die Anrufung und Fürbitte der Maria, wie Sophronius, 385, C mit der versöhnenden Wirkung des eucharistischen Opfers in unmittelbare Verbindung. Auch er nennt 382, E „das Brod, aus dem der Leib des Herrn geschnitten wird,“ den Typus der stets jungfräulichen Gottesgebärerin und wiederholt des Sophronius darauf bezügliche Worte; ja nach einer Stelle am Schlusse (410, B; C) soll nach der Communion der Typus des jungfräulichen Leibes, die in Stücke getheilte Eulogie, an die Communicanten vertheilt werden, denn wie die Heiligung und die Kindschaft durch den Genuß des von ihr geborenen Leibes Christi vermittelt werde, so der geistliche Segen und die Gewährung der übrigen Güter durch die Anstheilung des Brodes, des Leibes der Gottesgebärerin. Es wäre dies, wenn es nicht als späterer Zusatz anzusehen ist, wohl das älteste Zeugniß für das sogenannte *ἀντίδοπον* in der griechischen Kirche. Schon bei der Versetzung von der Prothesis auf den Altar nennt er die Elemente, 393, E, *ἄγια*, den Leib und das Blut des Herrn. Schon jetzt repräsentirt ihm der „Discus, auf den Christus gelegt wird“, 394, E, „den Kreis des Himmels, der im kleinen Umfang die geistige Sonne, den in dem Brode sichtbaren Christus (*ἐν τῷ ἁγίῳ ὁρώμενον*) darstellt“. Wenn der Priester zum Altare tritt, verkehrt er mit den engelischen Kräften, er steht nicht mehr am irdischen Orte, sondern gleichsam am himmlischen Altar, vor dem schauervollen Altare des Thrones Gottes schaut er das unergründliche Mysterium Christi (397, C); wie Gott unsichtbar mit Moses und Moses mit Gott geredet hat, so schaut der Priester, inmitten der beiden Cherubim an der Stätte der Versöhnung (*ἱλαστήριον*) stehend und an seine Brust schlagend wegen des unerträglichen und unanschaulichen Glanzes der Gottheit, geistig den himmlischen Cultus und wird eingeweiht in das göttliche Licht der überwesentlichen Dreieinigkeit (398, D, E). So vereinigt sich in Germanus die Rhetorik des Chrysostomus mit der überschwänglichen Mystik des Areopagiten, um das Mysterium mit den glänzendsten Farben zu schildern. Christus selbst, wie er stets durch die Taufe herniederkommt, vollzieht auch das mystische Opfer (399, E). Wie in dem



liturgischen Commentar wird auch hier (400, B, C) der Priester mit dem Seraph Jes. 6, 6 verglichen, er hält in der *λαβίς* seiner Hand die geistige Kohle Christum, welche die Communicanten heiligt und entzündigt

Erst jetzt kommt er auf die Consecration zu reden. S. 400 flg. beantwortet er die Frage, wodurch sie zu Stande komme. „Christus selbst sprach: Das ist mein Leib, das ist mein Blut; er selbst befahl seinen Aposteln und durch sie der ganzen Christenheit, dies zu thun. Er würde den Befehl nicht gegeben haben, wenn er nicht die Kraft hätte hineinlegen wollen, es thun zu können. Um was wird gebeten? Um den heiligen Geist; dieser weihet durch die Hand und die Zunge des Priesters die Mysterien. Und nicht allein seinen Geist sandte unser Herr, daß er bei uns bleibe, sondern er hat auch selbst verheißen bei uns zu bleiben, bis an der Welt Ende. Der Geist ist unsichtbar gegenwärtig, weil er keinen Leib trug, der Herr aber wird gesehen, und betastet durch die schauervollen und heiligen Mysterien, da er unsere Natur angenommen hat und sie ewig trägt. Dies ist die Kraft (*δύναμις*) des Priesterthums, dieser ist der Priester, denn nicht ein mal brachte er sich zum Opfer und stellte dann sein Priesterthum ein, sondern stets verwaltet er diesen unseren Priesterdienst (*λειτουργεῖ λειτουργίαν ἡμῶν*), durch welchen er unser Fürsprecher vor Gott ist. Deshalb ist zu ihm gesagt: Du bist Priester ewiglich, deshalb besteht unter den Gläubigen kein Zweifel über die Heiligung (*ἁγιασμός*, Consecration) der Gaben, noch über die anderen Weihen, wenn sie auf die Intention (*κατὰ τὴν πρόθεσιν*) und die Gebete des Priesters vollendet werden.“ Hier sehen wir bereits die Fortdauer des versöhnenden Opfers Christi in der Eucharistie mit seinem ewigen Priesterthum begründet, die Wirkung der Consecration aber nicht nur von der Verbindung des priesterlichen Gebetes mit den Stiftungsworten, sondern auch von der priesterlichen Intention (*πρόθεσις*) abhängig gedacht, wenn nicht etwa *πρόθεσις* die Aufstellung der weihenden Objecte bedeuten soll.

Worin besteht nun die Wirkung der Consecration? Er sagt 402, C: Der Priester „bittet, daß das Brod und der Wein in Leib und Blut Christi und Gottes geboren und verwandelt (*γεννηθῆναι ἡτοι μεταποιῆθῆναι*) und so erfüllt werde das Wort: Heute habe ich dich gezeuget. Daher erweist der heilige Geist, der nach dem Wohlgefallen des Vaters und dem Willen des Sohnes stets unsichtbar gegenwärtig ist, seine göttliche Wirkung und besiegelt und verwandelt und weihet die vorliegenden Gaben in Leib und Blut unseres Herrn

Jesu Christi." Damit vergleiche man, was er S. 403, C über das σφραγίσαι der Elemente bemerkt: „Es geschieht, damit er“ [der Priester] „durch die ἐπιφοίτησις und Parusie des heiligen Geistes das Brod verwandle und mache zu dem kostbaren Leibe des Herrn Jesu Christi selbst und das in dem Kelche Enthaltene zu dem kostbaren Blute unseres großen Gottes und Heilandes selbst, das für das Leben und Heil der Welt vergossen worden ist, und damit es denen, welche es genießen, zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben gereiche.“ Damit verbindet sich aber noch die Vorstellung, daß Christus, obgleich sein Leib zertheilt wird, doch in sich ungetheilt bleibt und in jedem Theile ganz empfangen werde. 408, C: „Nach der Elevation folgt sogleich die Theilung des göttlichen Leibes, aber obgleich dieser zertheilt wird, bleibt er [Christus] dennoch ungetheilt und unzerschnitten und wird in jedem abgeschnittenen Theile ganz erkannt und erfunden“ (μετὰ τὴν ὑψώσιν εὐθὺς ὁ μερισμὸς τοῦ θείου ποιεῖται σώματος· ἀλλὰ καὶ ὡς μερίζεται, ἀμέριστος διαμένει καὶ ἄτμητος ἐφ' ἐνὶ ἐκάστῳ μέρει τῶν τεμνομένων ὅλος γνωριζόμενος τε καὶ εὐρισκόμενος); denn wenn er [Christus] auch durch den Tod die Vergänglichkeit (φθοράν d. h. das Sterben) erfuhr, so schmeckte doch sein Fleisch in dem Hades nicht die Verwesung“ (τὴν διαφθοράν).

Man hat in diesen Stellen des Germanus eine stark ausgeprägte Verwandlungsvorstellung zu finden geglaubt und namentlich die zuletzt angeführten Worte als Stütze für diese Annahme betrachtet. Aber näher erwogen, sagt doch Germanus nur, daß das Brod und der Wein durch die Wirkung der Consecration Leib und Blut Christi selbst werden zum Heile der Communicanten, und dies spricht er in den liturgischen Formeln der Kirche aus, ohne sich über die Natur der Verwandlung irgendwie bestimmter zu äußern. Der neue Gedanke, den er mit der Zertheilung des consecrirten Brodes (dem sogenannten μελίζειν) verbindet, ist noch nicht der des späteren Mittelalters; er sagt nicht, wie z. B. Samonas von Gaza, die Accidentien würden gebrochen, dagegen der unter ihnen enthaltene Leib Christi werde davon nicht berührt, sondern ganz und ungetheilt in jeder Partikel distribuiert und empfangen, sondern umgekehrt: der Leib werde zertheilt, Christus selbst aber (man beachte das Masculinum ἀμέριστος, ἄτμητος, γνωριζόμενος, εὐρισκόμενος) werde ganz in jedem Theile erfunden, was sich nur auf den Logos beziehen kann. Damit hat er aber nur die Vorstellung ausgesprochen, die sich in der liturgischen Formel der Liturgie des Chrysostomus (Daniel, codex liturgic. IV, 366, §. 34) findet:

μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος, ὁ πάντοτε ἐσθιόμενος καὶ μηδέποτε σαπνύμενος· ἀλλὰ τοὺς μετέχοντας ἁγιάζει (vergl. Liturg. S. Jacobi bei Daniel a. a. D. S. 127). Welche unter den mancherlei realistischen Vorstellungen Germanus mit der von ihm behaupteten Verwandlung der Abendmahls Elemente verbunden habe, ist darum nicht mit Bestimmtheit auszumachen.

Auch fehlt es bei ihm nicht an würdigen und geistigen Anschauungen. So schiebt er mitten in die Erklärung des Consecrationsactes, 402, E. 403, A, eine Erörterung über die Formel τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι προσφέροντες (vergl. die Liturgie des Chrysostomus und des Basilus bei Daniel a. a. D. S. 359 und 429), die so beachtenswerth ist, daß wir an ihr, trotz mancher Dunkelheit, nicht vorübergehen können. Er sagt nämlich: „Gott schuf uns nach seinem Bilde, d. h. nach seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit und Macht. Durch die Uebertretung aber sind wir Knechte des Pharao, des bitteren Despoten, geworden. Da kam unser Herr Jesus Christus, erkaufte uns mit seinem eigenen Blute, zog uns den neuen Menschen an und gab uns seinen kostbaren Leib und sein Blut, indem er sprach: Solches thut zu meinem Gedächtniß! Wir aber bringen ihm eingedenk dieses Gebotes die Antitypen dar, indem wir sprechen: das Deine von dem Deinen u. s. w., in geistigem Sinne (νοητῶς), nämlich unsere ursprüngliche Würde, das Ebenbild (τὸ κατ' εἰκόνα), das, was gerecht, heilig und [sittlich] kräftig ist (τὸ δυνατόν); denn gerecht ist weder Unrecht leiden noch thun, heilig aber fremdes Unrecht standhaft ertragen und denen, die es zufügen, nicht nur vergeben, sondern auch Wohlthaten erweisen.“ Was demnach in dem eucharistischen Opfer unter den Bildern (τὰ ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes dargebracht wird, ist ein rein geistiges Object, nämlich die sittliche Würde der reinen Menschheit, wie sie als göttliche Bestimmung bereits über der Schöpfung des Menschen geschwebt hat, wie sie in Christo urbildlich in Gerechtigkeit und Heiligkeit realisirt ist und in uns abbildlich verwirklicht wird, wenn wir durch ihn neue Menschen werden. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit verhalten sich dabei so, daß jene als die niedere, diese als die höhere Stufe der Sittlichkeit, jene als die allgemein menschliche und darum auch bei den Heiden anerkannte, diese als die specifisch christliche Sittlichkeit aufgefaßt werden muß. Setzt aber die abbildliche Darstellung der reinen Menschheit Christi und ihrer Tugenden in uns voraus, daß Christus uns zuvor seinen Leib

und sein Blut gegeben oder den neuen Menschen uns angezogen hat, der uns urbildlich in ihm aufgegangen ist, und liegt darin eben die wesentliche Bedeutung des Sacramentgenusses, so kann dieser gleichfalls nur als symbolischer Act gedacht sein, der Christi urbildliche Menschheit und die Pflicht, sie in uns abbildlich zu gestalten, ebenso darstellt, als uns dazu anregt und stärkt. Opfer und Genuß im Abendmahle greifen dabei eng in einander; was wir durch die Vermittelung des letzteren an sittlichen Kräften und Tugenden, an sittlichem Wachsthum und Vollendung aus Christi Menschheit fort und fort empfangen, geben wir in ersterem als Opfer ihm wieder zurück und stellen es in seinen Dienst: wir bringen ihm das Seine aus dem Seinen dar <sup>1)</sup>.

Liegt dieser Stelle der Gedanke zu Grunde, daß die sündlose Menschheit Christi an sich der Gegenstand des eucharistischen Genußes, ihre abbildliche Realität in uns das Object des eucharistischen Opfers sei, so ist dagegen in anderen Stellen als Gegenstand des ersteren vornehmlich die Gottheit Christi gedacht. So heißt es 407. A: „Sehet zu und werdet heilig, weil Christus, den ihr empfangen wollt, der heilige Gott ist und in den Heiligen ruhet (*ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος*); das Heilige den Heiligen!“ Ebenso wird nach älterer alexandrinischer Auffassung die vierte Bitte im Vaterunser 405, E. 406, A so ausgelegt, daß der *ἄρτος ἐπιούσιος* Christus ist, der da ist und vor Allem war und in Ewigkeit bleibt (also der Logos), und unserer *οὐσία* entspricht; daß der Mensch, weil er aus zwei Substanzen (*οὐσίαι*), Leib und Seele, besteht, in dem *ἄρτος ἐπιούσιος* um das jeder Substanz entsprechende Brod, um das irdische für den Leib und den Logos Gottes für die Seele, bittet. Somit vereinigt sich bei Germanus eine Fülle heterogener Anschauungen über das Abendmahl und bildet eine Art von Quodli-

---

<sup>1)</sup> Wir können uns nicht versagen die ganze Stelle hier mitzutheilen: *Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν. Ὁ θεὸς κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐπλασεν ἡμᾶς, ὃ ἐστὶ κατὰ τὸ ὅσιον καὶ δίκαιον καὶ δυνατόν. Παραβάντες δὲ δοῦλοι γεγόναμεν Φαραώ, τοῦ πικροῦ δεσπότητος. Ἐλθὼν οὖν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξηγόρασεν ἡμᾶς ἰδίῳ αἵματι καὶ ἐνέδωκεν ἡμᾶς τὸν νέον ἄνθρωπον καὶ τὸ τίμιον αὐτοῦ σῶμα καὶ αἷμα ἡμῖν δέδωκεν εἰπών· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν· ἡμεῖς δὲ μεμνημένοι τῆς αὐτῆς ἐντολῆς τὰ ἀντίτυπα προσφέρομεν λέγοντες· τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν προσφέροντες καὶ τὰ ἐξῆς, νοητῶς, ὃ ἐστὶν τὸ ἀρχέτυπον ἡμῶν ἀξίωμα, δηλαδὴ τὸ κατ' εἰκόνα, ὃ ἐστὶν τὸ δίκαιον, τὸ ὅσιον καὶ τὸ δυνατόν· δίκαιον μὲν μῆτε ἀδικεῖσθαι μῆτε ἀδικεῖν, ὅσιον δὲ τῶν ἀδικουμένων (fort. ἀδικημάτων) ἀνέχεσθαι καὶ συγχωρεῖν τοῖς ἀδικοῦσι, μᾶλλον δὲ καὶ εὐεργετεῖν αὐτούς.*



bet; der Grund liegt wohl in dem compilatorischen Charakter seines Werkes, in der Benutzung verschiedener Quellen.

Wir haben hiermit die Entwicklung der Abendmahlslehre bei den Mystagogen im Zusammenhange mit ihrer symbolischen Deutung der liturgischen Cultusacte überhaupt bis zum achten Jahrhundert verfolgt. Noch gab es im Morgenlande so wenig wie im Abendlande ein Dogma vom Abendmahle; denn nur auf die Trinität und Christologie war die gemeinsame Gedankenarbeit der griechischen Theologie und Kirche gerichtet, nur auf diesen Gebieten fanden dogmatische Feststellungen statt und forderte man Uebereinstimmung von Allen, alles Andere blieb der individuellen Auffassung frei anheimgegeben und friedlich bewegten sich die verschiedenen Standpunkte neben einander. Während der Areopagite bei der rein symbolischen Ansicht stehen bleibt, während Maxarius von der inneren Gnadenwirkung des Geistes in den Communicanten im Sacramente erwartet, was sämtliche liturgische Acte bildlich darstellen, also „die mystische Simultaneität des leiblichen und geistlichen Genusses“ ausspricht, hat sein Zeitgenosse Sophronius wie Maruthas von Tagrit gegen den symbolischen Charakter der consecrirten Elemente Protest eingelegt, Germanus aber die Verwandlung, die er sich als Wirkung der Consecration dachte, so geschildert, daß man sich dabei schon an spätere Darstellungen erinnert fühlt, wenn er auch, genauer angesehen, hinter diese noch weit zurücktritt und neben seinen im realistischen Sinne gegebenen Erörterungen andere einspricht, welche ganz entgegengesetzten Standpunkten angehören und in denen zum Theil älteren Anschauungen noch deutlich anklingen. So hat sich in der Auslegung und Erklärung der Liturgie, auf dem Gebiete der sogenannten Mystagogie, derselbe Kreislauf noch einmal angekehrt, den wir in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts aufgezeigt haben: der Uebergang von der symbolischen zur realistischen Auffassung. Neben dieser im Ganzen mehr durch liturgische Gesichtspunkte geleiteten Entwicklung lief aber eine andere, dogmatische, vom Anfang des fünften bis zum achten Jahrhundert hin, welche sich unter den Einflüssen der großen christologischen Kämpfe des Orients vollzogen hat und zu einer ungleich bestimmteren Ausprägung gekommen ist. Ihre Darstellung bleibt unserer nächsten Abhandlung vorbehalten.

---

# Ueber einige neuere Bestimmungen des Begriffs der Religion mit besonderer Rücksicht auf ihre Objectivität und Subjectivität.

Von

Dr. phil. R. Robertag in Schweidnitz.

---

In den theologischen Verhandlungen der Gegenwart tritt der Gegensatz der Objectivität und Subjectivität mit einer solchen Bedeutung hervor und wird dabei der unbedingte Werth der Objectivität und die Verwerflichkeit der Subjectivität von gewisser Seite mit solcher Sicherheit vorausgesetzt, daß es je länger desto unabweislicher als eine Aufgabe der Theologie erscheint, diesen jedenfalls ursprünglich mehr der Philosophie angehörigen Gegensatz zu untersuchen und festzustellen, ob überhaupt die unbedingte Uebertragung desselben von dem einen Gebiete auf das andere, die gegenwärtig mit aller Unbefangenheit durchgeführt wird, zulässig ist. Jede Bestimmung eines theologischen Grundbegriffes, wie etwa der Religion, des Christenthums, des Protestantismus, des Bekenntnisses, der Lehre und der Wissenschaft des Glaubens, wird sofort darauf angesehen, ob sie subjectiv oder objectiv sei, und mit eben so viel Beifall begrüßt, als sie sich dem fast allgemein giltigen Maßstabe der Objectivität fügt. Ja, viele Bestimmungen dieser Begriffe treten nicht anders als mit dem Beweise, objectiv zu sein, auf, und dieser Beweis wird von ihren Urhebern von vorn herein als eine, wenn auch nicht allein genügende, doch sichere und bedeutende Stütze geltend gemacht. Es ist nun nicht die Absicht dieser Erörterung, den Gegensatz der Objectivität und Subjectivität an und für sich nach seiner Anwendbarkeit auf die Theologie in Betrachtung zu ziehen; aber bei der großen Bedeutung, welche jener Gegensatz gegenwärtig in den theologischen Untersuchungen erlangt hat, erscheint es schon der Mühe werth, die Art und Weise, in welcher jener Gegensatz gefaßt wird, näher zu untersuchen und zuzusehen, ob die Fassung dieses Gegensatzes in der That überall so gleich ist, wie man anzunehmen geneigt wird, wenn die Forderung der Objectivität und die Verwerfung der Subjectivität so lebhaft und entschieden hervortritt. Diese Frage führt aber auch unmittelbar zu der anderen,

ob die Objectivität, welche so entschieden gefordert und so eifrig erstrebt wird, in der That bei den Leistungen eben so gedacht wird als bei den Forderungen, oder ob nicht vielmehr der Begriff der Objectivität, wie lebhaft er auch anfänglich gefordert wird, bedeutende Veränderungen, ja gänzliche Verkehrungen erleidet, ehe es zur Befriedigung der Forderung kommt, und ob die Objectivität in der ganzen Zeit, in welcher sie bereits für theologische Bestimmungen gefordert wird, immer auf dieselbe Weise gedacht worden ist, oder dieser Begriff nicht bereits auch im Munde der Fordernden schon Veränderungen, Erweiterungen, Beschränkungen und Verkehrungen erlitten hat, die für sich allein hinreichen, ebensowohl die Forderung der Objectivität als das Streben, sie zu befriedigen, in Zweifel zu ziehen. Während nun eine allseitige und in alle einzelnen Bestimmungen eingehende Beantwortung dieser Fragen die Grenzen einer Abhandlung weit überschreiten würde, bietet die Behandlung, welche der Begriff der Religion in der neueren Zeit erfahren hat, ein zwar beschränktes, aber doch sehr bestimmtes Bild der Art und Weise dar, in welcher jetzt der Gegensatz der Objectivität und Subjectivität auf theologische Fragen angewendet wird. In der Behandlung des Begriffs der Religion zeigt sich die Fassung und Anwendung jenes Gegensatzes um so bestimmter, als er unleugbar zu den theologischen Grundbegriffen gehört, und andere Begriffe, durch welche jede wissenschaftliche Darstellung der evangelischen Glaubenslehre bedingt ist, gar nicht festgestellt werden können, ohne daß er zur vollen Klarheit gebracht ist, weshalb auch alle Versuche, solche Begriffe anders als in genauem Zusammenhange mit dem der Religion festzustellen, an denen es freilich nicht gefehlt hat, immer scheitern müssen. Dazu kommt nun, daß die jetzt so oft und laut ausgesprochene Forderung der Objectivität und die eben so oft wiederholte Verwerfung der Subjectivität in theologischen Fragen zuerst und mit einer, wenn auch oft nachgeahmten, doch schwerlich jemals übertroffenen Heftigkeit auftrat, als mit Schleiermacher's Glaubenslehre dessen in vieler Hinsicht neue und eigenthümliche Bestimmung des Begriffs der Religion erschienen war, in welcher diese bekanntlich als Neigung und Bestimmtheit des Gefühls gefaßt wurde. Gegen diese Bestimmung des Religionsbegriffs erklärte Hegel in seiner Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie, zwar ohne Schleiermacher ausdrücklich zu nennen, aber doch mit einer unverkennbaren Beziehung auf ihn: „Das Gefühl für sich ist die natürliche Subjectivität, ebensowohl fähig, gut zu sein als böse, fromm zu sein als gottlos. Grün-

„det sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat  
 „solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Ab-  
 „hängigkeit zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er  
 „trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem  
 „Gefühle. Ferner ist eben so richtig zu schließen, daß, indem das  
 „Gefühl zum Princip gemacht wird, es nur darum zu thun ist, dem  
 „Subjecte zu überlassen, welche Gefühle es haben will. Nur der  
 „absolute Inhalt der Religion ist wesentlich ein Gegenwärtiges und  
 „darum nicht in dem äußerlichen Zusatz des gelehrten Geschichtlichen,  
 „sondern nur in der vernünftigen Erkenntniß jenes Inhalts kann der  
 „Geist das weitere ihm Gegenwärtige und Freie finden, durch welches  
 „sein ewiges Bedürfniß, zu denken und somit die unendliche Form  
 „dem unendlichen Inhalt der Religion hinzuzufügen, befriedigt wird.“  
 Hegel knüpft an diese Sätze, nachdem er behauptet hat, daß die christ-  
 liche Religion nichts Anderes ist und sein will als die Offenbarung  
 dessen, was Gott ist, und die christliche Gemeinde nichts sein soll als  
 die Gemeinde, in die der Geist Gottes gesandt und in welcher der-  
 selbe die Mitglieder in der Erkenntniß Gottes leitet, noch die Fragen:  
 „Was wäre die christliche Gemeinde noch ohne diese Erkenntniß?  
 „Was ist eine Theologie ohne Erkenntniß Gottes? Eben das, was  
 „eine Philosophie ohne dieselbe ist, ein tönendes Erz und eine klingende  
 „Schelle!“ In dieser heftigen Erklärung gegen Schleiermacher's Be-  
 stimmung des Begriffs der Religion, welcher sich in der Forderung  
 der Objectivität und in der Verwerfung der Subjectivität bis in die  
 letzten Jahre viele Andere, ebensowohl Solche, die mehr vom philo-  
 sophischen Standpunct ausgingen, als Solche, die lediglich theologisch  
 sind, angeschlossen haben, war nun zugleich deutlich ausgedrückt, was  
 als Subjectivität in der Religion gedacht und als solche verworfen,  
 und eben so, was als Objectivität gedacht und als solche gefordert  
 wurde. Da das Gefühl als natürliche Subjectivität bezeichnet wurde,  
 so wurde hiermit die Fassung der Religion als Bestimmtheit des Ge-  
 fühls für eine Herabsetzung derselben zur Subjectivität und für eine  
 Einmischung der Subjectivität selbst in die wissenschaftliche Bestim-  
 mung des Begriffs der Religion erklärt und mit der Subjectivität  
 zugleich jede Rücksicht auf das Gefühl aus dem Begriff der Religion  
 verwiesen. Da andererseits das Denken als das ewige Bedürfniß  
 des Geistes gesetzt wurde, in welchem der Geist allein seine Befriedi-  
 gung findet, das Denken selbst aber von Hegel als Thätigkeit des  
 Allgemeinen, des Absoluten, gefaßt wurde, so wurde hierbei mit der



Objectivität in der Religion gefordert, daß sie als ein Moment in dem Proceß des Allgemeinen gedacht werde, in welchem dieses durch wiederholte Negation und Position seiner selbst sich von dem reinen Sein aus allmählig zum absoluten Geiste entwickelt. Denkt man nun gegenwärtig unter der Objectivität und der Subjectivität, indem man die erstere fordert und die letztere verwirft, insbesondere bei der Bestimmung des Begriffs der Religion dasselbe, was Hegel darunter dachte, als er diese Einwürfe gegen Schleiermacher's Bestimmung des Religionsbegriffes erhob, oder etwas Anderes, und ist überhaupt aus jener Forderung und aus dem bald laut ausgesprochenen, bald mehr verschwiegenen, aber dennoch erkennbaren Streben, ihr zu genügen, ein wesentlicher Gewinn für die Fassung des Begriffs der Religion hervorgegangen? Diese Frage soll hier, da die Beschränkung des Raums verbietet, die Untersuchung mit einiger Vollständigkeit auch nur auf die bedeutendsten der neueren Bestimmungen des Religionsbegriffes auszudehnen, zunächst nur mit Rücksicht auf einige beantwortet werden, deren Auswahl nicht völlig willkürlich erscheinen kann, wenn wir noch folgende Bemerkung hinzufügen, welche zugleich, indem sie unsere Frage näher bestimmt, auch die Beantwortung sichert.

Die erwähnte Bestimmung des Begriffs der Religion, welche Schleiermacher in der Einleitung zu seiner Glaubenslehre gab, faßte die Religion als ein Element des menschlichen Bewußtseins und zwar als das höchste. Sie wies dabei der Religion im menschlichen Bewußtsein ihr eigenes Gebiet dergestalt an, daß der Unterschied der Religion nicht nur vom Denken und Wissen überhaupt, sondern insbesondere auch von demjenigen Denken und Erkennen, welches sich zunächst auf die Religion bezieht, der Theologie, festgestellt und gesichert wurde. Sie bot endlich auch die Möglichkeit dar, im Wesen der Religion Unterschiede der Art und der höheren und niederen Entwicklungsstufe dergestalt nachzuweisen, daß sie bei der Darstellung der Erhabenheit des Christenthums über alle anderen Religionen dennoch die Anerkennung derselben als Religionen zuließ. In allen diesen Beziehungen bezeichnete Schleiermacher's Bestimmung des Religionsbegriffs Elemente desselben, die entweder allgemein anerkannt sind oder, wenn sie auch verdunkelt werden, doch einen offenen Widerspruch nicht zulassen und, auch wo sie denselben erfahren, ihre Anerkennung immer wieder fordern. Denn daß die Religion wesentlich menschlich ist, dem menschlichen Bewußtsein angehört, kann nicht bestritten werden, ohne daß ein anderes Wesen als der Mensch nachgewiesen wird,

dem sie in demselben oder in höherem Maße zukommt als dem Geiste des Menschen. Diese Nachweisung aber ist, ganz abgesehen von der Möglichkeit des Gelingens, wohl noch niemals ernstlich versucht worden. Eben so nothwendig und gesichert ist die mit Schleiermacher's Bestimmung des Begriffs der Religion ausgesprochene Unterscheidung derselben vom Denken und Wissen. Denn wenn einmal die Religion dem Denken und Wissen gleichgesetzt wird, so muß in der Religion dieselbe Abstufung und dasselbe Maß anerkannt werden wie im Denken und Wissen, so daß diejenigen, welche das höchste Wissen haben, auch die Höchsten in der Religion sind. Jede Behauptung dieser Art aber tritt, wie sehr sie auch verwahrt und beschränkt würde und auf welche Weise sie sich auch mit anderen Glaubensweisen in Einklang zu setzen wüßte, mit den ersten Grundlagen des Protestantismus in unversöhnlichen Widerspruch. Endlich aber ist offenbar nur diejenige Fassung des Religionsbegriffs geeignet, die Vortrefflichkeit und Vollkommenheit des Christenthums zur Anschauung zu bringen, wozu jede Untersuchung über das Wesen der Religion führen muß, welche neben dem Christenthum auch andere Religionen als solche anerkennt. Denn mit einer Fassung des Religionsbegriffs, welcher nur das Christenthum als Religion oder das Christenthum selbst geradehin als Religion setzt, wird, da jede andere Religion als solche verneint wird, von vorn herein die Möglichkeit, das Christenthum mit anderen Religionen als solche zu vergleichen, und eben damit auch die, seine wesentliche Vorzüglichkeit vor ihnen und seine Vollkommenheit zur Anschauung zu bringen, ausgeschlossen. Die angegebenen Seiten und Beziehungen der Schleiermacher'schen Bestimmung des Begriffs der Religion hätten deshalb, auch wenn man sie verbessern wollte, auch wenn man sie für zu subjectiv und zu wenig objectiv erkannte und an der Bezeichnung des Gefühls als des eigentlichen Sitzes der Religion Anstoß nahm, müssen aufrecht erhalten werden. Allein man hat, geleitet von dem Streben nach Objectivität und von der Scheu vor Subjectivität, die man im Sinne jener Hegel'schen Einwürfe ohne Weiteres mit dem Gefühle gleich setzte, die Bestimmung des Begriffs der Religion zwar in sehr verschiedener Weise, aber fast immer so zu verbessern gesucht, daß man unter der Voraussetzung, daß die Religion nicht Gefühl und nicht subjectiv sei, die man als allgemein anerkannt und keines Beweises bedürftig annahm, zu Bestimmungen des Begriffs der Religion gelangte, durch welche man jene Seiten und Beziehungen desselben, in denen ein unbestreitbarer Vorzug und ein unleugbares

Verdienst der Schleiermacher'schen Bestimmung liegt, wenn nicht immer gänzlich aufgab, doch verdunkelte. Man ist im Widerspruche gegen diese Bestimmung zwar nicht bis zu Behauptungen fortgegangen wie etwa, daß Religion überhaupt möglich sei ohne ein Subject, an und in welchem sie ist, oder daß dieses Subject ein übermenschliches oder wohl auch ein untermenschliches eben so sein könne wie der Mensch selbst und daß die Religion jedes Menschen eben so groß und lebendig sei wie sein Wissen und daß alle Menschen, welche jemals religiös gewesen seien, eben darum und in demselben Maße auch Christen gewesen seien. Aber hat man in dem bald mehr, bald weniger ausgesprochenen Streben nach Objectivität in der Religion ihrem Begriffe jene wesentlichen, unveräußerlichen Seiten immer gewahrt? Hat man, wie es zunächst von Solchen zu erwarten ist, welche von philosophischem Standpunkte aus zum Begriffe der Religion gelangen, in der Bestimmung desselben immer den Geist, sie selbst als Element des Bewußtseins zur Geltung gebracht? Hat man, wie sich zunächst von dem Standpunkte der Orthodorie her erwarten läßt, die Religion immer als ein eigenes, von anderen und damit auch vom Denken und Wissen verschiedenes Element des Bewußtseins gefaßt? Und hat man, wie es zunächst vom Standpunkte der Heterodorie aus zu erwarten wäre, bei der Bestimmung des Begriffs der Religion immer auch andere Elemente des Bewußtseins, wie das Wissen und Denken, als wesentliche und nothwendige des geistigen Lebens anerkannt? Wir ziehen zur Beantwortung dieser Fragen drei Bestimmungen des Begriffs der Religion aus der neuesten Zeit in Betrachtung, die alle darin übereinstimmen, daß sie das Gefühl oder die Subjectivität im Sinne Hegel's nicht wie Schleiermacher in den Begriff der Religion aufnehmen, welche aber dabei sich durch die verschiedenen Wege unterscheiden, auf welchen sie zu der Fassung des Wesens der Religion zu gelangen suchen, indem die eine dabei von allem Unterschiede der Formen der bewußten Thätigkeit absieht, die andere diese Unterschiede zwar berücksichtigt, aber das Wesen der Religion eben im Zusammensein aller dieser Formen findet, die dritte aber, um das Wesen der Religion zu bestimmen, zu den bisher anerkannten Formen des Bewußtseins eine neue, besondere festzustellen sucht. Von diesen drei verschiedenen Bestimmungen des Religionsbegriffes ist die erste lediglich von philosophischen Voraussetzungen aus entstanden, die andere aber von einem Theologen getroffen, welcher sich selbst sehr entschieden zur Orthodorie bekennt, die dritte endlich von einem anderen Theologen,

der zu den lebhaftesten Streitern auf der liberalen Seite der Theologen gehört. Diese Bestimmungen sind also, wenn auch nur unvollständig, doch einigermaßen geeignet, den Umfang des Gebietes zu bezeichnen, auf welchem sich gegenwärtig der Streit über das Wesen der Religion, über ihre Subjectivität und Objectivität, über ihr Verhältniß zum Gefühl und zum Wissen bewegt, und eine Anschauung von den Fortschritten zu geben, welche die Entwicklung des Religionsbegriffs seit Schleiermacher gemacht hat, so wie von den Bedingungen, an welche jeder weitere Fortschritt in derselben geknüpft ist.

Die sehr ausführlichen, wenn auch keineswegs in streng wissenschaftlicher Form hervorgetretenen Erörterungen über das Wesen der Religion, welche

### Schelling

in seinen Vorlesungen und zwar in seiner Philosophie der Mythologie und seiner Philosophie der Offenbarung gegeben hat und die, von ihm selbst nur mündlich dargestellt, nach seinem Tode veröffentlicht sind, verdienen schon wegen des hohen Ansehens und wegen der Bedeutung, welche ihr Urheber in der Geschichte der Philosophie erlangt hat, eine besondere Aufmerksamkeit. Sie gehen zwar keineswegs von einer ausgesprochenen Verwerfung der Subjectivität und einer entschiedenen Forderung der Objectivität aus, fallen aber doch so bestimmt in den damit bezeichneten Gesichtskreis, ja treten so entschieden auf die eine Seite desselben, daß wir schon deshalb unsere Betrachtung mit ihnen beginnen müssen, zumal sie die Rücksicht auf die Vielheit der Religionen und das Verhältniß des Christenthums zu denselben keineswegs ausschließen, diesem vielmehr große Aufmerksamkeit widmen. Eine Erklärung über das Wesen der Religion überhaupt kommt erst in der 23. und 24. Vorlesung der Einleitung zur Philosophie der Mythologie vor, nachdem bereits in der zehnten der Unterschied der Religionen festgestellt ist. Zur Erklärung des Wesens der Religion überhaupt wird gesagt: „Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist das laut werdende Bedürfniß der — Religion.“ Auch wird in einer Erörterung des Sinnes des Wortes religio bemerkt, „daß nach diesem Sinne eine wirkliche und unmittelbare Beziehung auf das Göttliche in ihrem Begriffe liegt“. In beiden Erklärungen ist, wie wir sogleich bemerken, die Mehrheit der Formen der bewußten Thätigkeit gar nicht berücksichtigt, und das menschliche Bewußtsein überhaupt nur insofern als das Subject der Religion bezeichnet, als dieses als Subject



des Verlangens nach Gott und der Beziehung auf das Göttliche gedacht werden kann. Wird nun, wenn nicht in jener Erklärung des allgemeinen Wesens der Religion, doch in der Beschreibung der vielen Religionen das Bewußtsein, der Geist oder eine der Formen, in denen er thätig ist, als der Sitz und die Quelle der Religion bezeichnet und damit ihr Wesen beschrieben? Schelling unterscheidet schon in der zehnten Vorlesung die mythologische, die geoffenbarte und die philosophische Religion, bezeichnet dabei die erstere als die natürliche, welche von selbst und schon des Gegensatzes wegen die Offenbarung nach sich zieht, und beschreibt sie als von Philosophie und Offenbarung unabhängig. Nachdem dann von der mythologischen und von der geoffenbarten Religion gesagt ist, daß sie beide von Vernunft und Philosophie unabhängig sind, sagt er von der geoffenbarten: „Sie unterscheidet sich von der mythologischen nicht specifisch, nur generisch. Ihre formelle Bedeutung ist, Ueberwindung der bloß natürlichen unfreien Religion zu sein, aber eben darum hat sie diese in sich.“ Von beiden unterscheidet sich die philosophische Religion, welche übrigens, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht existirt, dadurch, daß die Principien, welche in den wirklichen Religionen als unbegriffen wirken, in ihr als begriffene und verstandene wirken. Mit dieser Erklärung wird die philosophische Religion von der Religion selbst oder von demjenigen Elemente des geistigen Lebens, welches mit dem Begriffe der Religion bestimmt werden soll, sehr bestimmt unterschieden. Denn jeder Frage nach dem Wesen und Begriff der Religion liegt die Voraussetzung ihrer Wirklichkeit zu Grunde, und nur eine solche Bestimmung des Wesens der Religion, in welcher dieselbe als wirklich gesetzt wird, kann das Christenthum umfassen, da das Christenthum wie das Judenthum und Heidenthum wirklich ist. Aber es ist hierbei von Principien die Rede, welche die wirklichen Religionen mit der philosophischen gemein haben, nur mit dem Unterschiede, daß sie in dieser begriffen und verstanden, in jener unbegriffen sind. Welches sind diese Principien? Sind sie Geist, Bewußtsein, eine der Formen der bewußten Thätigkeit oder mehrere derselben? Wie werden diese Principien zunächst in Hinsicht der philosophischen Religion gedacht und beschrieben, die freilich nicht wirklich ist, in welcher sie aber doch als begriffene und verstandene klarer hervortreten müssen als in der mythologischen und geoffenbarten, in welcher sie zwar auch, aber als unbegriffene wirken? Es wird von der philosophischen Religion gesagt, daß sie zu der Existenz, die sie noch nicht hat, dadurch gelangt, daß

das Bewußtsein von der Offenbarung frei wird. Diese Befreiung des Bewußtseins von der Offenbarung ist nun, wie weiterhin gezeigt wird, zuerst in der scholastischen Metaphysik versucht worden, in welcher das Bewußtsein der natürlichen Vernunft anheimfiel, auf welche aber das Bestreben folgte, über ihre nur unbegriffenen Voraussetzungen hinauszugehen, um nun zu der Wissenschaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft selbst, nicht mehr besondere Wissenschaft, sondern nur die Wissenschaft selbst ist, zu der Descartes den ersten Schritt gethan hat, mit welchem zugleich ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geschehen ist, „die wir ja zum voraus auch die philosophische genannt haben“. Hiermit wird nun die philosophische Religion als, wenn auch nicht wirklich, doch als werdend gefaßt, als ihr eigentliches Wesen die Wissenschaft und als Grund und Quell der Wissenschaft wie der philosophischen Religion die Vernunft bezeichnet. Aber was ist nun Grund und Quell der wirklichen Religionen? Ist es vielleicht auch die Vernunft, nur auf einer niederen Entwicklungsstufe, da doch der neue Schritt zur Verwirklichung der freien Religion von der Vernunft geschieht? Allein es ist schon früher gesagt, daß die mythologische wie die geoffenbarte Religion von Vernunft und Philosophie unabhängig ist. So muß also Quell und Grund der wirklichen Religion, wenn gleich Vernunft wie der der philosophischen, doch noch ein anderer sein als Vernunft und, insofern die Vernunft Geist und Bewußtsein ist, auch ein anderer als Geist und Bewußtsein. Er wird nun in der That im Folgenden und zwar mit dem Proceß der Erzeugung des göttlichen Seins, der Umstellung und Umkehrung der Potenzen, der Geheimniß des göttlichen Seins und Lebens, theogonischer Proceß ist und aus dem Bewußtsein hervorgeht, nachgewiesen. Es wird dabei von der Mythologie gesagt, daß sie nach allem diesem Erzeugniß eines Processes ist, „in welchen das Bewußtsein des Menschen im ersten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, der sich von der allgemeinen theogonischen Bewegung nur dadurch unterscheidet, daß dasselbe Princip den Weg ins Menschliche, Gottsetzende, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, nun als Princip des menschlichen Bewußtseins auf einer höheren Stufe durchläuft“. Später wird nun auch noch gesagt: „Die mythologischen Vorstellungen können nicht als Erzeugnisse des Bewußtseins in seiner reinen Wesentlichkeit oder Substantialität, sondern nur des aus derselben herausgetretenen, insofern außer sich seienden und einem unwillkürlichen Proceß hingegeben

nen Bewußtseins betrachtet werden.“ Hiernach hat die Mythologie und mit ihr die mythologische Religion ihren eigentlichen Grund und Quell eben so wenig im Bewußtsein wie in der Vernunft oder im Geiste des Menschen, sondern in jenem die ganze Natur durchlaufenden, im Menschen zu sich selbst kommenden theogonischen Principe. Da nun die Mythologie, wenn auch nicht Religion überhaupt, doch auch Religion und zwar wirkliche Religion ist, so wird hiermit die Religion selbst nicht als Thätigkeit, Zustand, Moment des Bewußtseins oder des Geistes, sondern als ein Moment der Bewegung jenes Principis oder jener Potenz gefaßt. Was ist nun aber Grund und Quell der anderen wirklichen Religion, der geoffenbarten? Ist es auch jenes Princip oder jene Potenz oder ist es der Geist oder das Bewußtsein? Nach den bald folgenden Erklärungen lediglich das erstere. Denn es wird ausdrücklich gesagt, daß die Factoren der wahren und falschen Religion dieselben sind und nur in beiden eine verschiedene Stellung haben, und ein neuer Proceß beginnt. Der Unterschied der Offenbarung von der Mythologie wird dann noch näher damit ausgeführt, daß die Vorstellungen der letzteren Erzeugnisse eines nothwendigen Processus sind, die Offenbarung aber ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtsein und ein Verhältniß voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, sich nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig zum menschlichen Bewußtsein giebt oder gegeben hat. Weiterhin wird die Offenbarung in Beziehung auf den Gegensatz von Vernunft und Erfahrung als Erfahrung bestimmt, als das ohne Offenbarung schlechthin nicht zu Wissende aber der göttliche Wille dargestellt das der Natur unterworfenene Princip, das sich ihm entzog, wieder herzustellen. Als höchste Offenbarung wird die Ausführung jenes zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses beschrieben und dann auch geradehin gesagt, daß unter Offenbarung nichts Anderes verstanden wird als das Christenthum. Das Christenthum selbst aber wird, nachdem bemerkt ist, daß die alttestamentliche Weissagung nur das Christenthum in der Ahnung und Weissagung ist, noch näher damit beschrieben, daß sein eigentlicher Inhalt ganz allein die Person Christi ist. Als Grundidee des Christenthums wird dann ausgeführt, daß die demiurgische Persönlichkeit, welche sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seins macht und damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht, durch den Menschen aber wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht wird, ohne daß sie aufhört, göttliche Persönlichkeit

zu sein, und welche sich dann wieder im menschlichen Bewußtsein zum Herrn des Seins macht, das sie unabhängig vom Vater besitzt, und mit diesem Sein anfangen kann, was sie will, diese Herrlichkeit, die sie unabhängig vom Vater haben konnte, verschmähete. „Der Sohn „konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existiren. Aber „er verschmähete sie, und darum ist er Christus.“ In diesen Sätzen wird die Offenbarung oder die geoffenbarte Religion von der mythologischen zwar damit unterschieden, daß die letztere Erzeugniß eines nothwendigen Processus ist, die erstere aber aus einem Actus der freiesten Ursache, Gott, hervorgeht. Allein ganz abgesehen von dem Bedenken, dem die mythologische Religion als ein Proceß, dessen Ursache nothwendig und darum nicht Gott sein soll, unterliegt, hat das Bewußtsein, der Geist des Menschen, zu der geoffenbarten Religion hiernach keine andere Stellung als zur mythologischen. Es ist für beide nur der Ort, an welchem die Bewegung der Principien oder Potenzen vorgeht, und die Bewegung der Potenzen ist so ganz und gar nur Thätigkeit und Veränderung dieser, daß die Religion selbst keineswegs Zustand, Bestimmtheit, Thätigkeit des Bewußtseins, des Geistes, ist und daß, wenn nach diesen Erklärungen der Begriff der Religion im Allgemeinen bestimmt werden soll, nur gesagt werden kann, daß sie die beiden verschiedenen Stellungen umfaßt, welche die beiden Potenzen in ihrer Bewegung im menschlichen Bewußtsein einnehmen, indem dasselbe zunächst aus seinem Grunde hervortritt, dann aber wieder zu sich zurückgebracht wird. Diesen Begriff der Religion so wie die Theorie von den Potenzen und ihrer Bewegung, auf der er beruht, hat der Verfasser bereits näher entwickelt und beurtheilt in seiner Anzeige der angeführten Werke Schelling's (Theol. Litterat.-Bl. 1858, Nr. 7 u. 24, und 1859, Nr. 32, 33, 34 u. 35). Eine Betrachtung dieses Processus selbst liegt nun keineswegs in der Absicht dieser Erörterung. Um so mehr aber müssen wir hervorheben, daß diese Erklärungen über das Wesen der Religion der Forderung der Objectivität und dem Objectivismus, welcher gegenwärtig so eifrig erstrebt wird, im vollsten Maße entsprechen. Denn wenn doch bei dem Subjecte im wissenschaftlichen und philosophischen Sinne das Erkennende, der Geist, das Bewußtsein, im Gegensatze zu dem Objecte als dem Erkannten, dem Sein, der Welt, gedacht werden muß, so muß bei der Subjectivität in der Bestimmung des Religionsbegriffs jede Beziehung derselben auf den Geist des Menschen gedacht werden und jede Bestimmung der Religion als subjectiv in dem Maße erscheinen, als sie



dieselbe als Sache des Geistes faßt, wogegen nun die Objectivität lediglich darin liegt, daß die Religion von dem Geiste des Menschen möglichst abgesondert gedacht wird und die Religion in dem Maße objectiv ist, als der Geist des Menschen oder das Bewußtsein dabei nicht in Betrachtung kommt. Nach diesen Erklärungen aber ist die Religion, wenn auch ein Moment des durch das Bewußtsein hindurchgehenden Processes der Potenzen, nicht ein Thun, ein Zustand des Geistes oder des Bewußtseins selbst, sondern lediglich der Potenzen, die eben nicht bloß im Geiste, sondern auch in allem anderen Sein, in der Welt, in der Natur, thätig sind. Indem nun aber diese Beschreibungen der Religion die Objectivität in vollem Maße erreichen, verlegen sie offenbar den eigentlichen Sitz und Ursprung derselben über das Bewußtsein und das geistige Thun des Menschen hinaus in die Natur und sehen von dem Geiste als einem für sich seienden, durch sich selbst thätigen Wesen gänzlich ab. Sie erkennen freilich mit der philosophischen Religion auch Religion an, die Erzeugniß der Vernunft ist, aber dieses Erzeugniß der Vernunft ist zunächst keineswegs wirklich, dann aber auch, eben weil es Wissenschaft ist, nicht Religion.

Diesen Erklärungen Schelling's über das Wesen der Religion sind nun in Absicht der Objectivität diejenigen sehr ähnlich, welche

#### Philippi

in seiner kirchlichen Glaubenslehre (Stuttgart 1854) giebt. Sie beziehen sich überdies auch viel ausdrücklicher als die Schelling's auf den Gegensatz der Objectivität und Subjectivität und ordnen der ersteren, ohne sie freilich in gleichem Maße zu erreichen wie jene, die letztere unter. Sie fallen deßhalb in so vieler Hinsicht mit ihnen zusammen, daß wir sie jenen sofort folgen lassen, wenn gleich beide in anderen wichtigen Beziehungen, die wir zu berücksichtigen haben, von einander abweichen.

Philippi bestimmt den Begriff der Religion im Allgemeinen erst, nachdem er bereits das Wesen des Christenthums, wenn auch nur vorläufig, beschrieben hat, und zwar als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, bedingt und vermittelt, begründet und erzeugt durch Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Diese Erklärung hat mit der Schelling'schen, wie wir sogleich bemerken, die Aehnlichkeit, daß sie von dem Unterschiede der Formen des Bewußtseins ganz absieht. Welches Verhältniß zu anderen Elementen des Bewußtseins, und zu anderen Formen desselben, insbesondere zum Denken und Wissen, weist Philippi nun der Religion an, und wie entwickelt er aus ihr die

Vielheit der Religionen und die Stellung, welche das Christenthum unter denselben einnimmt? Wir beantworten, der Darstellung Philippi's selbst folgend, zunächst die letzte dieser Fragen, die uns auch bald auf die Anwendung führt, welche Philippi von dem Gegensatz der Objectivität und Subjectivität macht. Philippi erwähnt nun in der That nach der Erklärung, daß das Wesen des Christenthums in dem allen Religionen mit dem Christenthume Gemeinsamen besteht, das Judenthum und Heidenthum als Religionen. Mit bestimmter Unterscheidung des vorchristlichen und nachchristlichen Judenthums wird von dem ersteren gesagt, daß es, insofern es Verheißungsoffenbarung ist, in der Hoffnung vorausgenommene Gottesgemeinschaft in Christo, noch nicht wirkliches Sein, aber doch wirkliches Werden, Keim und Vorbildung, unvollkommene Vorstufe der wahren und vollkommenen Religion ist, von dem letzteren dagegen, daß es Verschmähung der wahren Religion, Suchen der verschmähten Gottesgemeinschaft, vom Heidenthum endlich, daß es zwar auch Suchen, aber Verfehlung der wahren Religion und insofern verfehlte Gottesgemeinschaft ist. Das Christenthum wird nun von Philippi S. 1 und 5 für die wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott erklärt. Wir bemerken nun hier sogleich, daß nach allen diesen Erklärungen über die wirklichen Religionen keine derselben sich dem Begriff der Religion, von dem Philippi ausgeht, unterordnet, also keine derselben in Wahrheit Religion ist. Eine werdende Gottesgemeinschaft, wie es das vorchristliche Judenthum sein soll, ließe sich zwar noch denken, aber die in der Hoffnung vorausgenommene Gottesgemeinschaft in Christo ist nicht denkbar, da sie doch von seiner Person ausgehen, von ihm gestiftet sein soll. Eine verschmähte und verfehlte Gottesgemeinschaft ist aber schon als solche keine Gemeinschaft. Eine wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche nach Philippi das Christenthum sein soll, ist offenbar nur unter Voraussetzung einer anderen, gestörten, denkbar, die, um gestört zu sein, zu irgend einer Zeit wirklich gewesen sein muß. Da nun aber Philippi eine dem Christenthum vorhergegangene Gemeinschaft der Menschen mit Gott weder im Judenthume noch im Heidenthume anerkennt, so kann er das Christenthum von anderen Religionen nicht als wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott unterscheiden, sondern es ist entweder die erste wahre Gemeinschaft des Menschen mit Gott und dann freilich Religion, aber dann auch die einzige Religion, welche schon darum von allen anderen Religionen so verschieden ist, daß ihr Wesen durch eine Vergleichung mit ihnen

nicht bestimmt werden kann, oder es ist selbst eine nur unvollkommene Gemeinschaft des Menschen mit Gott und nur scheinbar eine solche Gemeinschaft, wie jene es als verschmähte und verfehlte Gemeinschaft sind; dann aber ist es eben so wenig Religion wie das Judenthum und Heidenthum. Wir betrachten, um zu sehen, ob Philippi das Christenthum als einzige Religion von allen anderen unterscheidet oder ob er es zwar mit anderen Religionen vergleicht, aber wie diese nur als scheinbare Religion setzt, seine Erklärungen über das Christenthum selbst. Philippi erklärt sich über das Christenthum selbst näher in einer Auseinandersetzung über Religion und Offenbarung (S. 45), wo er sagt: „Objectiv Gemeinschaftsstiftung von Seiten Gottes mit „den Menschen ist vermittelt durch die in That und Wort bestehende „Offenbarung Gottes an den Menschen. Die Christenthums-offenbarung „aber speciell bestand in der Versöhnung und Geistesmittheilung so wie „in dem diese Heilsthats bezeugenden Heilsworte. Die christliche Re- „ligion nach ihrer objectiven Seite ist also die durch Christi, des Gott- „menschen, Versöhnungsthat und durch die von ihm ausgehende Gei- „stesmittheilung vollzogene, so wie durch das Versöhnungsthat und Gei- „stesmittheilung bezeugende Heilswort fortwährend zur subjectiven An- „eignung dargebotene Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit „den Menschen. Wir haben daher noch diese subjectiv Aneignung oder „die subjectiv Seite der christlichen Religion selber einer eingehenden „Betrachtung zu unterziehen.“ Diese Betrachtung folgt nun in einer Erörterung über Glauben und Glaubenslehre, in welcher gesagt wird: „Die subjectiv Aneignung der objectiven Gottes-offenbarung in Christo „nennen wir den Glauben. Der Glaube ist die Annahme des Got- „teszeugnisses von der Versöhnungsthat Gottes in Christo“, und später: „Wie in der Offenbarung in Christo objectiv, so ist im Glauben an „Christum subjectiv die ursprüngliche wechselseitige Gemeinschaft zwi- „schen Gott und dem Menschen wiederhergestellt und vollzogen.“ Alle diese Erklärungen werden S. 69 in der folgenden zusammengefaßt: „Die christliche Religion ist die objectivseits durch göttliche Erlösungs- „offenbarung in Christo, subjectivseits durch gottgewirkten Heilsglau- „ben des Menschen vermittelte Wiederherstellung der wechselseitigen „Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen.“ In diesen Sätzen wird nun das Christenthum wiederholt nicht als Gemeinschaft mit Gott und auch nicht als wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott gesagt, was es, wie wir bemerkten, nach Philippi nicht sein kann, da ihm eine andere Gemeinschaft nicht vorangegangen ist, sondern gerade-

hin als Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Allein abgesehen davon, daß die Wiederherstellung dieser Gemeinschaft gar nicht denkbar ist, wenn sie nicht früher vorhanden war, so ist nach diesen Sätzen das Christenthum, auch wenn eine Wiederherstellung, als welche es hier gesagt wird, denkbar wäre, nicht Religion. Denn die Religion ist nun eben doch nach Philippi Gemeinschaft des Menschen mit Gott, und das Christenthum muß, wenn es nach dieser Fassung der Religion wirklich Religion sein soll, eine bestimmte Weise der Gemeinschaft des Menschen mit Gott sein. Wiederherstellung aber ist doch an und für sich nichts weniger als eine bestimmte Weise der Gemeinschaft und auch Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist nichts weniger als eine bestimmte Art und Weise dieser Gemeinschaft. Sehen wir nun aber auch von dem Widerspruche, in welchen diese Erklärungen über das Christenthum mit den Erklärungen über die Religion treten, indem sie jenes als Wiederherstellung fassen, während diese wesentlich Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist, ab und versuchen wir es demnach, das Christenthum als eine bestimmte Weise der Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu fassen, was es sein muß, wenn es überhaupt Religion sein soll, so bemerken wir allerdings in den angeführten Sätzen einige Bestimmungen, welche auf den ersten Anblick das Christenthum als Religion und zwar als eine von anderen Religionen verschiedene zu bestimmen scheinen, sich aber bei näherer Betrachtung dergestalt widerstreben und auflösen, daß das Wesen des Christenthums entweder als Religion überhaupt gedacht werden muß oder gar nicht als Religion gedacht werden kann. Es ist in diesen Sätzen von wechselseitiger Gemeinschaft des Menschen mit Gott die Rede, während die Religion als Gemeinschaft mit Gott beschrieben wird. Wird etwa damit das Wesen des Christenthums bestimmt und von anderen Religionen unterschieden? Auch mit dieser Frage stoßen wir sogleich auf Widersprüche. Denn Philippi bezeichnet die wechselseitige Gemeinschaft, indem er sie zuerst erwähnt, als die ursprüngliche. Soll nun danach die Gemeinschaft des Menschen mit Gott als ursprünglich gedacht werden, so konnte allerdings von der wiederhergestellten Gemeinschaft die Rede sein, aber dann mußte auch irgend ein Zeitpunkt nachgewiesen werden, in welchem sie wirklich vorhanden war, und es entstand in Beziehung auf das Wesen des Christenthums und seine Bestimmung die Aufgabe, es von dieser ursprünglichen Gemeinschaft zu unterscheiden. Diese Unterscheidung aber wird durch



die später wiederholte Beschreibung des Christenthums als wechselseitiger Gemeinschaft schon deshalb nicht gewonnen, weil schon die ursprüngliche Gemeinschaft als wechselseitig bezeichnet wird. Dazu kommt, daß das Wesen der Religion und auch des Christenthums durch die Wechselseitigkeit eine neue Bestimmung gar nicht erhält. Denn die Religion ist nach Philippi Gemeinschaft des Menschen mit Gott und schon als solche nach seiner eigenen Erklärung durchaus wechselseitig. Denn die Religion ist, wie er selbst sagt, „ein Verhältniß von Person zu Person, ein Band des Lebens und der Liebe zwischen Ich und Du, fortgehende wechselseitige Hingabe des Schöpfers und Geschöpfes an einander bei fortgehender selbstständiger Erhaltung Beider, Bewahrung des Unterschiedes in der Einheit, Gemeinschaft“. Demnach ist das Christenthum, wenn auch wechselseitig, dadurch noch nicht von anderen Religionen unterschieden, sondern nur Religion im Allgemeinen. Aber es wird nun in den angeführten Sätzen auch die objectiv und die subjectiv Seite des Christenthums unterschieden. Wird durch diese Unterscheidung eine Bestimmung des Christenthums als Religion und zwar auch als einer von anderen verschiedenen Religion gesichert und gewonnen? Bei dieser Frage bemerken wir nun sogleich, daß der Begriff der Religion als Gemeinschaft und zwar gerade in dem Sinne, wie Philippi die Gemeinschaft selbst in den eben angeführten Worten faßt, die Anwendung des Gegensatzes von Subject und Object nicht unbedingt zuläßt. Denn das Subject ist im Gegensatze zum Objecte das Thätige, Wirkende, das Object aber das Leidende, Empfangende. In der Gemeinschaft aber ist, insofern sie „ein Band des Lebens und der Liebe zwischen Ich und Du, fortgehende wechselseitige Hingabe“ ist, Jeder der in Gemeinschaft Stehenden ebensowohl Subject wie Object. Als Subject einer Gemeinschaft im bestimmten und eigentlichen Sinne des Wortes kann deshalb nur ein Wesen gedacht und bezeichnet werden, welches auf die Gemeinschaft selbst oder auf diejenigen, die in ihr begriffen sind, eine Thätigkeit, eine Wirksamkeit ausübt, deren Object eben deshalb nicht Einer oder Einige der in Gemeinschaft Begriffenen, sondern diese Alle sind. Eben so kann ein Object der Gemeinschaft gedacht werden, aber dieses Object kann nur ein Wesen, ein Ding sein, auf welches die Gemeinschaft eine Wirksamkeit ausübt. Das eigenthümliche Wesen einer bestimmten Gemeinschaft kann aber weder mit demjenigen Subjecte beschrieben werden, welches auf sie wirkt und dessen Wirksamkeit an ihr sein Object hat, noch mit demjenigen Objecte, auf welches sie wirkt und

zu dem sie sich eben deshalb als Subject verhält, sondern nur mit der eigenthümlichen Thätigkeit, welche die in der Gemeinschaft Begriffenen ausüben, und mit dem Wesen und der Beschaffenheit der in Gemeinschaft Begriffenen selbst. Demnach mußte Philippi, weil er die Religion als Gemeinschaft des Menschen mit Gott faßte, die verschiedenen Religionen mit der verschiedenen Thätigkeit beschreiben, welche Gott in Beziehung auf die Menschen und die Menschen in Beziehung auf Gott ausüben. Daß und warum er nun nicht dazu kommt, die nicht-christlichen Religionen wirklich als Gemeinschaften mit Gott zu beschreiben, ist schon damit nachgewiesen, daß er sie überhaupt nicht als Gemeinschaft des Menschen mit Gott faßt und demnach, wenn überhaupt irgend eine, nur das Christenthum als wirkliche Religion anerkennen kann. Aber beschreibt nun Philippi das Christenthum, indem er den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven anwendet, in der That als Gemeinschaft des Menschen mit Gott und damit als Religion? Stellt er es in der That als Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, also als eine Thätigkeit dar, in welcher Gott und Menschen Subject und Object sind? Oder wendet er den Gegensatz von Subject und Object auf die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, auf die Religion, auf das Christenthum so an, daß diese Gemeinschaft selbst als Object eines außer ihr stehenden Subjects oder als Subject eines außer ihr stehenden Objects gedacht wird? Wenden wir uns mit diesen Fragen noch einmal zu den oben angeführten Sätzen zurück, so zeigt sich, daß sie über das eigenthümliche Wesen der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen im Christenthume oder über eine Thätigkeit Gottes in Beziehung auf den Menschen, die als Gemeinschaft Beider auch Thätigkeit des Menschen in Beziehung auf Gott ist, gar nichts aussagen, mithin eben so wenig darthun, daß das Christenthum Religion überhaupt wie daß es eine besondere Religion ist. Es ist zwar zunächst von einer Thätigkeit Gottes im Christenthume die Rede, die als Offenbarung bezeichnet wird, und die Offenbarung im Christenthume wird dann auch näher als Versöhnung und Geistesmittheilung beschrieben, aber diese Thätigkeit Gottes wird von vorn herein nicht als eine dauernde, also auch nicht als die eine Seite der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, sondern lediglich als Gemeinschaftsstiftung bezeichnet, die als solche freilich der Gemeinschaft vorangehen muß, aber eben deshalb nicht die Gemeinschaft selbst ist. Auch ist von einer Thätigkeit des Menschen in Beziehung auf das Christenthum die Rede, welche näher als Glaube'

als Annahme des Gotteszeugnisses von der Versöhnungsthat in Christo beschrieben wird. Aber diese Thätigkeit, der Glaube, verhält sich zu der Thätigkeit Gottes im Christenthume nicht wie sich die Thätigkeit eines Mitgliedes einer Gemeinschaft zu der eines anderen verhält. Denn im Glauben wird ja die Gemeinschaft des Menschen mit Gott nicht fortgesetzt, sondern wiederhergestellt, vollzogen und vermittelt. Er ist darum nicht eine Seite der Gemeinschaft, sondern ihr Anfang, ihre Voraussetzung, und das Christenthum selbst ist, wenn Gemeinschaft des Menschen mit Gott, erst seine Folge, wenn aber selbst Glaube, nicht Gemeinschaft des Menschen mit Gott und darum auch nicht Religion, nach der eigenen Erklärung Philippi's über den Begriff der Religion. So wird also durch die Anwendung des Gegensatzes des Subjectiven und des Objectiven weder für die Bestimmung des Wesens des Christenthums an und für sich noch auch für die Fassung desselben als Religion und seines Verhältnisses zu anderen Religionen etwas Wesentliches erreicht. Unter dem Subjecte aber wird in allen diesen Erklärungen nicht Gott gedacht, ob er gleich als der Urheber der Gemeinschaft zwischen sich und den Menschen, also als derjenige gesetzt wird, von dem alle gemeinschaftliche Thätigkeit zwischen Gott und Menschen ausgeht, es wird auch unter dem Objecte nicht das endliche Sein gedacht, ob es gleich der eigentliche Gegenstand aller Thätigkeit des Menschen, seines Denkens und Handelns, ist, und noch weniger wird wie von Hegel, wenn er Objectivität fordert, das Allgemeine, das Absolute, oder wie von Schelling die sich durch die Natur hindurch zum Geiste fortbewegende Potenz als Object gesetzt, sondern, während auf der einen Seite der Mensch und alles Menschliche, abgesehen von jedem Unterschiede in seinem geistigen und leiblichen Dasein, also auch abgesehen von allem Unterschiede seiner bewußten Thätigkeit, geradehin als Subject gefaßt wird, wird in diesen Sätzen Gott und Object geradehin als Eins und dasselbe gesetzt.

Wenden wir uns nun hiernach zu unserer ersten Frage zurück, und untersuchen wir, wie Philippi das Verhältniß der Religion zu anderen Thätigkeiten, Zuständen und Formen des Bewußtseins, insbesondere zum Wissen bestimmt, so bemerken wir von vorn herein, daß die Erklärung des Begriffs der Religion, von der er ausgeht, darüber nichts entscheidet, weil die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als welche die Religion bestimmt ward, durch eine Beziehung auf das Bewußtsein des Menschen und seine Formen nicht näher beschrieben wird. Diese Erklärung der Religion kann, wie wir nach-

gewiesen haben, nicht einmal zu einer Darstellung der Vielheit der wirklichen Religionen verwendet werden, weil sie von dem Sein der Religion im Bewußtsein ganz abzieht. Sie enthält noch weniger eine Bestimmung des Verhältnisses, in welchem irgend eine wirkliche Religion zu anderen Elementen des Bewußtseins steht. Die Erklärungen, welche Philippi über dieses Verhältniß giebt, können deßhalb nicht aus dem Begriff der Religion abgeleitet, sondern nur willkürlich und empirisch aufgenommen werden und sind weniger geeignet, die weitere Entwicklung des Begriffs der Religion, wie er von Philippi gefaßt wird, zu zeigen, als die Schwankungen und die Unsicherheit darzuthun, welchen alle Erklärungen über das Verhältniß der Religion zum Wissen unterliegen, wenn der Begriff der Religion selbst nicht aus dem Wesen des Geistes entwickelt und mit demselben der allein sichere Standpunct zu seiner Entwicklung aufgegeben wird. Philippi geht auf das Verhältniß der Religion zu den Thätigkeiten und Formen des Bewußtseins und damit auch zum Erkennen und Wissen näher ein, wenn er in der bereits erwähnten Beschreibung des Glaubens sagt: „Bei der charakterisirten Beschaffenheit der Offenbarung und des Glaubens kann nun die Antwort auf die Frage nach dem Sitz und Quell der subjectiven Religion oder dem geistigen Vermögen, in welchem der Glaube wurzelt, nicht mehr zweifelhaft sein“, S. 47., und dann nach der Erklärung, daß der Glaube seinen Sitz im Herzen des Menschen hat, seine Auffassung des Herzens näher mit den Worten zu erkennen giebt: „Der Glaube ist die gottgewirkte Beziehung des ganzen und einheitlichen Menschengeistes auf Gott“, endlich aber auch noch weitläufige Erörterungen folgen läßt, mit denen bewiesen werden soll, daß der Glaube seinen Sitz weder im Denken noch im Wollen, noch im Gefühl haben kann. Diese Erörterungen betreffen, wie wir bemerken müssen, freilich nur die subjective Religion, neben welcher Philippi noch die objective anerkennt, so daß es scheinen könnte, als sei mit ihnen der Sitz der Religion überhaupt noch nicht angegeben. Da nun aber die objective Religion, wie wir bemerkt haben, Gemeinschaftstiftung und als solche That Gottes ist, so fällt bei ihr die Frage nach dem Sitze im menschlichen Bewußtsein von selbst hinweg, ja es tritt bei der Frage nach dem Sitze der Religion die Unzulässigkeit und Unstatthaftigkeit jener Vorstellung von objectiver Religion nur noch bestimmter hervor, da die objective Religion als That Gottes ihren Sitz nur in Gott haben könnte und da, wenn einmal die Religion in Gott gedacht wird, sogleich folgt, daß die Religion nicht



eine Eigenschaft des Menschen, sondern Gottes, also Gott und nicht der Mensch religiös ist. Wir können demnach jene Erklärungen, ob sie gleich nur von der subjectiven Religion ausgesagt werden, auf die Religion selbst beziehen. Sie gehen, insofern sie das Herz als den Sitz der Religion bezeichnen, alle in der Behauptung zusammen, daß die Religion ihren Sitz im Geiste als der Einheit von Denken, Fühlen und Wollen hat. Diese Behauptung sagt aber von der Religion, wenn diese von vorn herein als subjectiv bezeichnet wird, etwas Besonderes, Neues gar nicht aus. Denn da die Religion als subjectiv nur im Menschen, in seinem Geiste, gedacht werden kann, so könnte die nähere Bestimmung der Religion nur darin liegen, daß sie ihren Sitz in der Einheit von Denken, Fühlen und Wollen hat. Allein da eben der Geist es ist, der denkt, will und fühlt, so wird auch damit nichts Anderes gesagt, als daß die Religion ihren Sitz im Geiste hat. Aber die Frage nach dem Sitze der Religion betrifft gar nicht den menschlichen Geist als solchen, da eben dieses, daß die Religion Sache des menschlichen Geistes ist, schon mit der ersten und allgemeinsten Vorstellung ihres Wesens vorausgesetzt wird, sondern sie betrifft die Form der bewußten Thätigkeit des Geistes, in und mit welcher die Religion entsteht und da ist, weil alle Beobachtung der Thätigkeit des Geistes und die wissenschaftliche Betrachtung derselben zeigt, daß der Geist immer in dem Uebergewichte einer der drei Formen des Bewußtseins, des Denkens, Fühlens oder Wollens, thätig ist und alle beharrlichen Elemente des Bewußtseins einer dieser Formen angehören. Wenn nun, wie in Philippi's Erklärung von der Religion von irgend einem Elemente des Bewußtseins gesagt wird, daß es seinen Sitz nicht in einer dieser Formen habe, sondern in der Einheit derselben, so geräth man in einen Widerspruch mit jener allgemein anerkannten Bemerkung des Wechsels in der Thätigkeit des Geistes, in welchem es keine andere Rettung giebt als die sehr gewagte Behauptung, daß eben die Religion sich von allen anderen Elementen des Bewußtseins dadurch unterscheidet, daß sie in dem Zusammensein jener Formen hervortritt. Aber diese Behauptung kann so lange nicht anerkannt werden, als eben die Möglichkeit jenes Zusammenseins nicht erwiesen ist, und sie führt, so lange diese nicht erwiesen ist, immer dahin, selbst die subjective Religion lediglich als objectiv oder als außermenschlich zu fassen. Wir finden demnach in Philippi's Erklärungen über den Sitz der Religion so wenig eine bestimmte Bezeichnung des Verhältnisses der Religion zum Wissen, daß vielmehr mit dem Versuche, das

Verhältniß der Religion zum Bewußtsein nachzuweisen, das Wesen so wie die Formen der bewußten Thätigkeit verneint werden. — Doch Philippi bespricht das Verhältniß der Religion zum Erkennen noch bestimmter da, wo er sich über das Verhältniß des Glaubens zur systematischen Theologie ausspricht (S. 70), und später, wo er das Verhältniß der Theologie zur Philosophie darlegt. Wie unterscheidet er hier von der systematischen Theologie oder von der wissenschaftlichen Darstellung der Glaubenslehre den Glauben oder die Religion selbst? Und wie verhält sich danach der Glaube, die Religion, als „Herz“, als „Beziehung des ganzen einheitlichen Menschengeistes auf Gott“, zu der Theologie oder der Erkenntniß des Glaubens? Er sagt von der systematischen Theologie: „Sie hat keinen anderen Zweck, als den Inhalt der christlichen Religion, wie derselbe im erfahrungsmäßigen Bewußtsein des gläubigen Subjectes gesetzt ist, geistig zu reproduciren und ihre gottgegebene Idee in wissenschaftlich systematischer Form zur Darstellung und allseitigen Entwicklung zu bringen“. Versuchen wir es, in diesen Worten zu unterscheiden, was der systematischen Theologie und was dem Glauben selber angehört, so fällt das geistige Reproduciren und die Darstellung und allseitige Entwicklung in wissenschaftlich-systematischer Form offenbar in das Gebiet der systematischen Theologie. Aber was bleibt für den Glauben übrig, oder, was ist hiernach der Glaube oder die Religion im Unterschiede von der Erkenntniß? Ist sie wirklich, wie sie es nach Philippi's eigener Erklärung sein müßte, Herz, Beziehung des ganzen einheitlichen Menschengeistes auf Gott? Diese Ausdrücke, mit denen früher der Sitz der Religion beschrieben wurde, kommen hier gar nicht mehr vor, vielmehr tritt an die Stelle derselben das erfahrungsmäßige Bewußtsein und die gottgegebene Idee, der Inhalt der christlichen Religion, der reproducirt werden soll. Wir wollen nun nicht weiter untersuchen, inwiefern es zulässig ist, das erfahrungsmäßige Bewußtsein geradehin dem Herzen oder dem einheitlichen Menschengeiste gleichzusetzen und dabei die gottgegebene Idee geradehin in das erfahrungsmäßige Bewußtsein zu verlegen. Aber wir müssen bemerken, daß die geistige Reproduction der gottgegebenen Idee jedenfalls Sache des Denkens und des Erkennens ist und daß der geistigen Reproduction der gottgegebenen Idee jedenfalls eine Production derselben vorangegangen sein muß, die nun so wenig als die Reproduction der Idee etwas Anderes sein kann als Denken und Erkennen. Diese Production der gottgegebenen Idee im Bewußtsein des Einzelnen, durch welche die

gottgegebene Idee in dem Bewußtsein und für dasselbe wird, ist nun aber, wenn diese Idee doch den Inhalt der christlichen Religion bildet, der Anfang derselben im Bewußtsein und muß so lange fort dauern, als die christliche Religion selbst in demselben fortbauert. Sie ist demnach das eigentliche Wesen der christlichen Religion; die christliche Religion selbst aber ist demnach wesentlich Erkennen und Denken, und keineswegs Herz in dem weiteren, oben angegebenen Sinne des Wortes. Dabei wird nun sogleich die bedenkliche Folgerung der Gleichsetzung der Religion mit dem Erkennen und Denken zugelassen, daß der Mensch um so religiöser, und wir können nach allem Bisherigen sagen, um so christlicher ist, je mehr er denkt und erkennt; ja Philippi spricht diese Folgerung selbst geradehin aus, wenn er sagt, daß die systematische Theologie den Inhalt der christlichen Religion zur allseitigen Entwicklung bringt. Nun wird zwar auch hier wieder bemerkt, daß der Begriff der christlichen Religion eine objective Seite und eine subjective hat. Daß aber damit nicht eine andere Form des Bewußtseins als das Denken, sei es das Wollen oder das Fühlen, in den Begriff der Religion mit aufgenommen wird, ergibt sich schon aus unserer obigen Bemerkung, daß die subjective Religion selbst gar nicht mit unter Philippi's Begriff der Religion fällt, sondern nach der einen Seite über denselben hinausgeht, wie freilich die objective nach der anderen. In der That werden nun auch aus den beiden Seiten der christlichen Religion zwar zwei verschiedene Theile der systematischen Theologie, aber nicht etwa zwei verschiedene Theile der Dogmatik selbst abgeleitet, sondern als erster Theil der systematischen Theologie wird die Glaubenswissenschaft gefaßt, die es mit der objectiven Offenbarung Gottes, als der andere die Lebenswissenschaft, die es mit der subjectiven Annahme des Menschen zu thun hat, so daß nun hiermit dem Inhalte der christlichen Ethik, die als durchaus subjectiv gesetzt ist, alle Objectivität abgesprochen wird. Aber wie verhält es sich nun nach Philippi mit dem objectiven Theile der systematischen Theologie und mit seiner Entstehung? Geht er aus derselben Thätigkeit hervor wie die christliche Religion selbst, und ist diese demnach wie die Theologie wesentlich Erkennen und Denken, oder ist das Thun des Dogmatikers noch durch irgend etwas von dem des Religiösen, des Gläubigen, des Christen, verschieden? Die objective Seite des Christenthums ist, wie wir bereits bemerkt haben, Offenbarung, Stiftung der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, und als solche That Gottes. Könnte nun die Dogmatik als eine reine Fortsetzung dieser That Gottes

gedacht werden, so wäre ihre Entstehung allerdings von jeder anderen menschlichen Thätigkeit, also auch von allen religiösen Regungen der Gläubigen verschieden. Denn diese sind immer Regungen des menschlichen Bewußtseins und an die Bedingungen und Formen desselben gebunden. Aber dann hätte die Entstehung der Dogmatik auch offenbar mit dem menschlichen Bewußtsein nichts zu schaffen und wäre noch weniger Reproduction seines erfahrungsmäßigen Inhalts. Sie wäre überhaupt auch keine menschliche Thätigkeit, sondern eine Thätigkeit Gottes, und nicht der Dogmatiker, sondern Gott müßte als ihr Urheber gedacht werden, was offenbar widersinnig ist. Nun beschreibt aber Philippi selbst die Entstehung der Dogmatik näher, wenn er S. 72 von demjenigen redet, „was den eigentlichen Mittelpunkt des „christlichen Glaubensbewußtseins bildet, aus welchem heraus die gesammte Glaubenslehre sich von selbst entfaltet, nämlich die Lehre von „der objectiven Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch Christum“, und läßt damit selbst die Dogmatik aus dem Bewußtsein des Dogmatikers hervorgehen. Er erklärt in Uebereinstimmung hiermit: „Die Quelle, aus der die Dogmatik zu schöpfen hat, ist also die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects.“ Mit diesen Worten erkennt Philippi den Geist des Menschen offenbar als die Quelle der Dogmatik an. Denn das Glaubensbewußtsein, aus welchem die Glaubenslehre sich entfaltet, kann nicht anders gedacht werden als in und am Geist des Menschen und die Vernunft des dogmatisirenden Subjects bethätigt sich, auch wenn sie durch Offenbarung erleuchtet ist, nicht anders als im Geiste und durch denselben. Eben deshalb nun, weil hiermit der Geist des Menschen als Quelle der Dogmatik gesetzt wird, heben diese Erklärungen die oben so entschieden und wiederholt behauptete Objectivität im Sinne Philippi's, nämlich die Eigenschaft der Dogmatik, in welcher sie durchaus nicht menschlich, sondern durchaus göttlich sein und aus rein göttlicher Thätigkeit hervorgehen müßte, wieder auf. Doch wir sehen hier von diesem Widerspruche ab und fragen nur, ob diese Erklärungen über die Dogmatik einen Unterschied zwischen der Dogmatik und dem Glauben selbst anerkennen und damit, insofern die Glaubenslehre Erkennen ist, eine Unterscheidung des Glaubens oder der Religion von der Erkenntniß zulassen oder die Religion, obgleich früher das Herz und der einheitliche Menscheng Geist als ihr Sitz bezeichnet worden ist, doch lediglich als Erkennen oder Denken setzen. „Die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects“ enthält nun zwar



keine bestimmte Unterscheidung der Religion oder des Glaubens von der Dogmatik als Erkennen, läßt aber dieselbe insofern zu, als ein zwiefaches Verhalten der Vernunft zur Offenbarung gedacht werden kann, ein ursprüngliches und allen Gläubigen gemeinsames und ein nachfolgendes, durch welches die Dogmatik zu Stande kommt. Das Erstere könnte im Unterschiede von dem Letzteren, welches wesentlich Erkennen ist, als Gefühl und demnach auch so als Religion und als Glaube gedacht werden, daß damit die Religion in der That als ihrem Wesen nach vom Erkennen verschieden erschiene. Ob nun Philippi diesen Unterschied der Religion von der Erkenntniß anerkennt, wird mit der Bezeichnung der erleuchteten Vernunft des dogmatisirenden Subjects nicht gesagt, weil ebensowohl jenes ursprüngliche gemeinsame Verhalten zur Offenbarung als dieses nachfolgende in der erleuchteten Vernunft gedacht werden kann und gedacht werden muß. Allein um so bestimmter spricht sich jene erste Erklärung über die Entstehung der Dogmatik über jene Unterscheidung und zwar damit aus, daß sie dieselbe geradehin verneint. Denn wenn in derselben zwar im Anfange vom Glaubensbewußtsein die Rede ist und damit der Gedanke an eine andere Form des Bewußtseins als das Denken und Erkennen offen gelassen wird, dann aber geradehin eine Lehre, und zwar diejenige, aus welcher heraus die gesammte Glaubenslehre sich entfaltet, für den Mittelpunkt des christlichen Glaubensbewußtseins erklärt wird, so wird, da die Lehre als solche Gegenstand und Inhalt der Erkenntniß ist, das eigentliche Wesen des Glaubens oder der Religion lediglich in die Erkenntniß gesetzt. Wenn nun auf diese Weise, wie es von Philippi geschieht, die Religion und der Glaube selbst als Erkenntniß und als Denken gesetzt und demnach die Dogmatik oder systematische Theologie lediglich als Entwicklung und Ausbildung des Glaubens gefaßt wird, so muß alles übrige menschliche Denken und Wissen der Theologie entweder als Theil oder als Anwendung derselben untergeordnet werden und bleibt auch für die Philosophie nur ein solches Abhängigkeitsverhältniß zur Theologie übrig. Denn auch die Philosophie hat keine andere Quelle als die Vernunft und auch das philosophirende Subject wird, wenn einmal die Vernunft erleuchtet ist, nicht anders philosophiren als mit der erleuchteten Vernunft. Man muß deßhalb unter jener Voraussetzung entweder sagen: Alles menschliche Erkennen ist ebensowohl dem Inhalt wie der Form nach dasselbe, und weil es aus der erleuchteten Vernunft hervorgeht, lediglich Theologie. Dann aber muß auch sofort

behauptet werden, daß alles Erkennen und Denken, welches einen anderen Inhalt hat als die Theologie, wie die Philosophie und die ihr untergeordneten Wissenschaften, irrig und darum überflüssig und verwerflich ist. Oder man unterscheidet die Theologie von dem übrigen Wissen dem Inhalte nach, so daß man sagt: Die Theologie hat andere Gegenstände als die Philosophie und die übrigen Wissenschaften, und sucht nun in dem Gegenstande oder dem Inhalte der Theologie und Philosophie eine Abgrenzung beider zu finden. Diese Auffassung stößt zwar immer auf die Schwierigkeit, jene Abgrenzung zu bestimmen, läßt jedoch immer noch die Möglichkeit zu, anderes Erkennen als die Theologie anzuerkennen. Da man nun aber der Theologie jedenfalls die höchsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniß zuweisen muß und da alles menschliche Wissen im Zusammenhange steht und nur in dem Maße erreicht wird, als dieser gefunden ist, so muß man unter dieser Voraussetzung immer alles menschliche Erkennen, welches nicht selbst Theologie ist, als von dieser abhängig denken. Diese Abhängigkeit leuchtet am deutlichsten ein, wenn man geradehin sagt, daß alles Erkennen, welches nicht unmittelbar auf die Gegenstände der Theologie gerichtet ist, nur Anwendungen und Folgerungen derselben enthält. Aber auch wenn man Beides in das Verhältniß des Theils zum Ganzen bringen will, muß man unter dieser Voraussetzung alles Erkennen und Wissen, welches nicht unmittelbar Theologie ist, als von dieser abhängig denken. Denn wenn man die Theologie als das Ganze betrachtet, so folgt von selbst, daß man die Philosophie und alle übrigen Wissenschaften als einen Theil, wie des Erkennens überhaupt, so auch der Theologie faßt. Aber auch wenn man das menschliche Wissen überhaupt als das Ganze setzt, welches die Theologie so wie die Philosophie und übrigen Wissenschaften in sich begreift, muß man unter dieser Voraussetzung eine Abhängigkeit der letzteren von der ersteren behaupten. Denn man muß dann immer die Theologie als den ersten Theil des menschlichen Wissens ansehen, welcher mit den höchsten Gegenständen auch die Voraussetzungen enthält, zu welchen alle übrigen Erkenntnisse sich als Folgerungen verhalten. Philippi sucht dieser Schwierigkeit, welche aus seiner Auffassung der Religion und des Glaubens für die Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zur Philosophie entsteht, zu entgehen, indem er sich darüber in einer Note (S. 88) erklärt und, nachdem er das unbezweifelte eigene Gebiet der Philosophie in der formalen Logik, Metaphysik, Anthropologie, Psychologie, Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie u. s. w. an-

erkannt hat, sagt: „Die Philosophie ist nicht die Magd, sondern die Schwester der Theologie, denn sie ist mit ihr die Magd des Herrn und seiner Offenbarung.“ Er tritt mit dieser Erklärung weder denjenigen bei, welche alles Erkennen, das nicht unmittelbar Theologie ist, geradehin als schädlich oder überflüssig verwerfen, noch auch denjenigen, welche es selbst von der Theologie, und am wenigsten denjenigen, welche die Theologie von anderem Erkennen und Wissen abhängig machen. Aber wie begründet er diese seine Erklärung über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie? Er erklärt dieses Verhältniß nicht durch bestimmte Begriffe, sondern in bildlicher Weise, durch die Ausdrücke „Magd“ und „Schwester“, mit denen wahrscheinlich gesagt werden soll, daß die Philosophie nicht von der Theologie abhängig ist, sondern beide von einem Höheren abhängig sind. Als dieses Höhere wird die Offenbarung bezeichnet. Aber Philippi hat mit allen seinen Erklärungen über Offenbarung noch nicht gesagt, in welchem Verhältnisse die Theologie oder Philosophie zu ihr steht, und eben darum auch nicht, wie eine von beiden von ihr abhängig sein kann. Denn die Offenbarung ist, wie wir bemerkten, nach seiner Erklärung lediglich objectiv Gemeinschaftstiftung, also That Gottes und durchaus nicht That des menschlichen Bewußtseins oder des menschlichen Geistes, aus dem doch die Theologie wie die Philosophie hervorgeht. Nun wird zwar, wie wir bemerkt haben, die Vernunft durch die Offenbarung erleuchtet, und diese erleuchtete Vernunft ist Quelle der Dogmatik. Da nun aber doch auch die Philosophie und alles ihr untergeordnete Wissen der Vernunft angehört, so mußte das Verhältniß derselben zur Theologie lediglich in und mit den verschiedenen Thätigkeiten der Vernunft oder des Geistes nachgewiesen werden, und so hat die Erklärung desselben als eines schwesterlichen ohne diese Nachweisung keinen anderen Werth als den einer willkürlichen Behauptung.

#### Schenkel.

Einen in vieler Hinsicht von allen bisher betrachteten abweichenden Weg zur Bestimmung des Begriffs der Religion hat neuerdings Dr. Schenkel in seiner Christlichen Dogmatik eingeschlagen. Aber seine Bestimmung des Religionsbegriffs erweist sich bei jeder näheren Prüfung als unfähig die Anerkennung einer Vielheit der Religionen und die Bestimmung des Verhältnisses des Christenthums zu denselben zu begründen. Sie läßt, weil sie das Wesen der Religion an sich nicht zu einer bestimmten, seinen ganzen Umfang und seine Mannichfaltigkeit umfassenden Anschauung bringt, eine Ableitung des Verhältnisses

der Religion zur Erkenntniß nicht zu, und die Erklärungen über dasselbe, welche die Bestimmung des Begriffs der Dogmatik erfordert, können nicht anders als in empirischer und willkürlicher Weise gegeben und ausgeführt werden. Wie sehr Schenkel auch bemüht ist, die Religion durch die Aufnahme des Gewissens in den Begriff derselben als ein eigenthümliches Element des geistigen Lebens festzustellen, so gelangt er doch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Religion von der Erkenntniß, hebt vielmehr den Unterschied der Religion von der religiösen Erkenntniß in gleicher Weise auf wie diejenigen Theologen, denen er in anderen Beziehungen sehr bestimmt entgegentritt. Eine Begriffserklärung der Religion findet sich bei Schenkel erst nach einer sechs Lehrstücke umfassenden Einleitung im ersten Theil seiner Christlichen Dogmatik, der „von den Erkenntnißquellen des christlichen Heils“ überschrieben ist und im siebenten Lehrstück „die Herleitung der Religion aus Vernunft und Willen“, im achten „die Herleitung der Religion aus dem Gefühle“ zurückweist und dann im neunten: „das Gewissen als religiöses Organ“, die Religion bestimmt als „das im Gewissen sich kundgebende Bewußtsein des menschlichen Geistes, „daß er seines ewigen Wesens vermöge seiner ursprünglichen und „unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiß ist“. Mit dieser Erklärung tritt Schenkel auf die Seite derjenigen, welche die Religion wesentlich als ein Element des geistigen Lebens des Menschen, den Menschen also als das eigentliche Subject der Religion setzen und nicht wie Andere die wissenschaftliche Bestimmung des Religionsbegriffs von vorn herein dadurch erschweren, ja unmöglich machen, daß sie Gott selbst, sei es ausschließlich, sei es mit dem Menschen zusammen, als das eigentliche Subject der Religion fassen und Gott als solches, sei es unter der Bezeichnung als Potenz, sei es unter der des Objects, welches zugleich als alleiniges Subject gesetzt wird, sei es mit dem Namen Gottes selbst, der in einer Wechselwirkung mit dem Menschen gedacht wird, in den Begriff der Religion mit aufnehmen. Zwar sagt Schenkel in seiner Erörterung über die Offenbarung: „Die Offenbarung ist eben so wenig eine ausschließlich göttliche als die Religion eine ausschließlich menschliche Thätigkeit.“ Aber er fügt diese Erklärung nur der eben vorangegangenen, mit welcher er die Religion von der Offenbarung dadurch unterschieden hat, daß in jener der Mensch, in dieser Gott das Subject sei, als eine nähere Bestimmung hinzu und er macht von der in jenen Worten liegenden Behauptung einer Thätigkeit Gottes in der Religion in allen seinen



Erörterungen keine weitere Anwendung, was eben so richtig erscheint wie jene Behauptung selbst, da die in der Religion mitgesetzte Thätigkeit Gottes sich eben so wie das Wesen Gottes selbst jeder begrifflichen Bestimmung entzieht. Eben daraus nun, daß Schenkel den menschlichen Geist als das eigentliche Subject der Religion setzt, entsteht für ihn die Aufgabe, das Gebiet, die Form des geistigen Lebens, der die Religion angehört, zu bestimmen, und die Unmöglichkeit, das eigentliche Wesen der Religion ohne die bestimmte Bezeichnung dieses Gebietes festzusetzen. Welchem Gebiete, welcher Form oder Function des menschlichen Geistes Schenkel die Religion zuweisen will, sagt er schon auf dem Titel seiner Christlichen Dogmatik, wenn er diese als vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt bezeichnet, dann aber noch deutlicher in der angegebenen Ueberschrift des Lehrstückes, in welchem jene Erklärung des Religionsbegriffes vorkommt und in welchem das Gewissen als religiöses und ethisches Centralorgan des menschlichen Geistes bezeichnet und auch gesagt wird: „die Synthese des religiösen und ethischen Factors ist ursprünglich im Gewissen enthalten.“ Allein die angegebene Erklärung der Religion läßt, weit entfernt, die Religion durch das Gebiet des geistigen Lebens, dem sie angehört, zu bestimmen, zunächst eine sichere Auffassung dieses Gebietes in seinem Verhältniß zum geistigen Leben überhaupt nicht zu, und die Erklärungen, welche Schenkel über das Gewissen giebt, sind so schwankend und widersprechend, daß sie sich selbst aufheben und das Gewissen geradehin als das geistige Sein und Leben in seinem ganzen Umfange darstellen, so daß die Bestimmung der Religion durch das Gewissen gar nicht leistet, was sie leisten soll, nämlich die Religion auch durch die Form des geistigen Lebens, dem sie angehört, zu bestimmen. Denn wenn die Religion sich im Gewissen kund geben und zwar sich als Bewußtsein des menschlichen Geistes kund geben soll, so muß vor Allem das Gewissen als etwas Anderes neben dem Bewußtsein, dieses selbst aber als etwas gedacht werden, welches sich diesem Anderen kund giebt. Diese Vorstellung ist aber unvollziehbar und löst sich bei jedem Versuche, sie auszubilden, von selbst auf. Denn das Bewußtsein umfaßt das eigentlich geistige Thun in seinem ganzen Umfange dergestalt, daß, so wenig als eine geistige Thätigkeit möglich ist, die nicht bewußt wäre, eben so wenig auch eine Thätigkeit des Geistes erst eines Anderen als des Geistes selbst bedarf, um bewußt zu werden. Der Geist giebt sich zwar kund, und zwar nicht bloß einem anderen Wesen, sondern auch sich selbst, und er giebt sich kund

mit dem wechselnden Inhalte und den wechselnden Formen seiner Thätigkeit. Aber die Thätigkeit, mit welcher der Geist sich selbst kund giebt, ist die Thätigkeit keines Anderen als seiner selbst, so daß er in derselben eben so der kundgebende wie der vernehmende ist. Dieses Kundgeben und Vernehmen des Geistes seiner selbst ist eben das Bewußtsein und hat verschiedene Formen und verschiedenen Inhalt, je nachdem der Inhalt und die Form des geistigen Thuns in verschiedenen Momenten anders ist. Insofern jeder bewußte Moment einen bestimmten Inhalt und eine bestimmte Form hat und mit diesem Inhalte und dieser Form auch für einen anderen Moment gesetzt sein und in diesen übergehen kann, läßt sich auch das Bewußtsein als sich selbst Kunde gebend und Kunde vernehmend denken; indeß ist das eigentlich thätige Subject dieser Kunde, auch wenn sie rein innerlich gedacht wird, immer der Geist selbst, und die den ganzen Inhalt dieser Kunde umfassende Thätigkeit, deren Subject wie Object der Geist ist, ist eben das Bewußtsein. Das Gewissen ist nun mit seinem ganzen Inhalte bewußt. Denn ein unbewußtes Gewissen ist undenkbar. Es ist wie das Bewußtsein überhaupt Bethätigung des Geistes. Aber es ist nicht alles oder das ganze Bewußtsein, sondern Bewußtsein in einer der Formen der bewußten Thätigkeit und mit einem bestimmten Inhalte derselben, welchen der Geist im Gewissen wie im Bewußtsein überhaupt, sich selbst seinem eigenen Thun und dem Inhalte, mit welchem seine Thätigkeit bereits erfüllt ist, dergestalt kund thut, daß er sie mit und an derselben vernimmt. Als Bethätigung des Geistes tritt das Gewissen in einer der Formen hervor, welche das Bewußtsein annimmt und in denen es sich bewegt, und zwar in derjenigen, in welcher sich der Geist lediglich zu sich selbst verhält. Aber das Gewissen bildet nicht den ganzen Inhalt dieser Form, weil das Verhalten des Geistes zu sich selbst ganz von Elementen eingenommen sein kann, unter denen die wesentlichen Elemente des Gewissens nicht mitgesetzt sind. Die verschiedenen Formen der bewußten Thätigkeit können als Organe nur insofern betrachtet und bezeichnet werden, als sie einerseits von dem Geiste, dessen Organe sie sind, unterschieden werden, andererseits aber ein Gegenstand, auf welchen sie gerichtet sind, nachgewiesen wird. Denn insofern als der Geist sich im Bewußtsein bethätigt, sind die Formen des letzteren eben Bethätigungen des Geistes selbst, nicht seiner Organe, und insofern der Geist rein für sich thätig ist, kann eben das, womit er thätig ist, oder sein Organ, nicht von ihm selber unterschieden werden. Bei dieser Auffassung des

Bewußtseins erweist sich nun obige Begriffsbestimmung der Religion, wie wortreich sie auch ist und wie faßlich sie auch beim ersten Anblick erscheinen mag, als völlig unverständlich. Denn wenn auch feststeht, daß der Geist sich im Bewußtsein kund giebt und vernimmt und daß der Geist den Inhalt seines Bewußtseins, der im Gewissen gesetzt ist, anderen Elementen seines Bewußtseins kund geben und an diesen vernehmen kann, so läßt sich nicht begreifen, wie und warum das Bewußtsein sich im Gewissen kund geben soll, da eben dieses selbst Bewußtsein ist, und warum nicht eben so das Gewissen sich im Bewußtsein kund giebt. Denn wenn nur das Bewußtsein als das sich kundgebende, das Gewissen aber als das die Kunde vernehmende gedacht werden sollte, so wäre das Gewissen ja etwas Anderes als Bewußtsein, mithin auch nicht wesentlich geistige Thätigkeit, sondern entweder eine höhere oder niedere. Aber Schenkel beschreibt selbst das Gewissen zwar einerseits als den Ort im menschlichen Geiste, wo er sich seiner im absoluten Geiste bewußt wird, aber doch auch als die eigenthümlichste und selbstständigste Form des Selbstbewußtseins, in welcher der menschliche Geist sich zunächst seiner selbst bewußt wird, als gesteigertes Selbstbewußtsein. Ist nun aber hiernach das Gewissen Selbstbewußtsein, so ist es nicht Organ, denn es könnte nur Organ des Geistes sein. Das Selbstbewußtsein aber ist wie das Bewußtsein überhaupt nicht Organ des Geistes, nicht das Mittel, durch welches er etwas thut, sondern der Anfang, die erste Bewegung, die unmittelbare Art und Weise seiner Thätigkeit selbst. Da nun der Geist im Selbstbewußtsein erst als Geist hervortritt und sein eigentliches Wesen verwirklicht, so ist das Gewissen auch als Selbstbewußtsein eben so wenig Centralorgan als Organ überhaupt. Denn ein Centralorgan setzt nicht bloß ein Wesen voraus, dessen Organ es ist, sondern auch andere Organe, deren Vielheit von ihm selbst als der gemeinschaftlichen Einheit in Thätigkeit gesetzt wird. Das Gewissen aber ist als Selbstbewußtsein nicht Organ des Geistes, sondern unmittelbare Bethätigung desselben selbst, und der Geist ist, wenn auch in anderen bewußten Thätigkeiten durch das Gewissen mitbestimmt, doch nicht lediglich durch das Gewissen thätig, sondern durch sich selbst, so daß die ganze Vorstellung des Centralorgans auf das geistige Leben keine Anwendung findet und in Rücksicht desselben um so bedenklicher erscheint, als sie noch nicht einmal in Beziehung auf das leibliche Leben völlig gesichert ist und in dieser Beziehung gewiß nur dann aufrecht erhalten werden kann, wenn der Leib nicht für sich, sondern als eine

Einheit von Gliedern betrachtet wird, die alle Organe des Geistes sind und von denen nun eins das Thun des Geistes auf eine besondere Weise aufnimmt und auf die übrigen fortpflanzt. So ist also der Unterschied von Gewissen und Bewußtsein bei Schenkel so wenig gesichert, daß gar nicht abzusehen ist, warum er das, was er dem Gewissen zuschreibt, nicht vom Bewußtsein aussagt, also die für ihn so entscheidende Beziehung der Religion auf das Gewissen willkürlich erscheint. Aber was ist nun nach Schenkel der eigentliche Inhalt des Bewußtseins oder des Gewissens, insofern es Religion ist? Ist dieser Inhalt von der Art, daß er nicht im Bewußtsein selbst kund werden kann, sondern sich erst an einem Anderen außer dem Bewußtsein, wie doch Schenkel das Gewissen sagt, kund geben muß, um nur überhaupt gegeben und Religion zu sein? Dieser Inhalt ist, wenn wir ihn mit kurzen Worten aus der obigen Beschreibung der Religion hervorheben, kein anderer als die Gewißheit des ewigen Wesens des menschlichen Geistes und seiner ursprünglichen und unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott. Jede Gewißheit ist nun unstreitig bewußt und als solche auch dem Geiste kund. Die hier beschriebene Gewißheit ist also auch bewußt und an sich schon dem Geiste kund. Es ist also gar nicht einzusehen, warum sie nicht unmittelbar oder schon, wie sie im Bewußtsein ist, Religion ist, und die Erwähnung des Gewissens in der Beschreibung der Religion ist störend und verwirrend, wenn das Gewissen als etwas Besonderes neben dem Bewußtsein gedacht wird, wie es bei einer richtigen Auffassung des Bewußtseins nicht gedacht werden kann. Wird aber das Gewissen als Bewußtsein und zwar als Bewußtsein mit einem bestimmten Inhalte und in einer besonderen Form gedacht, so läßt sich wieder nicht denken, warum jene Gewißheit nicht unmittelbar im Gewissen, sondern zuerst in einer anderen Form und an einem anderen Inhalt des Bewußtseins entsteht und sich erst dem Gewissen kund giebt; vielmehr ist jene Gewißheit dann eben so ursprünglich im Gewissen wie im Bewußtsein gegeben. Ja, wenn wir mit obiger Beschreibung der Religion die Erklärung Schenkel's über das Gewissen, nach welcher es „dasjenige Organ des Geistes ist, in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben ist“, vergleichen, so zeigt sich, daß er selbst das Gewissen unmittelbar als das Bewußtsein setzt, in und mit welchem die Religion entsteht, nicht aber als den Ort, an welchem sich die anderswo entstandene Religion kund giebt, wie es in der Beschreibung der Religion geschieht. Denn wenn einmal das Gottesbewußtsein ursprünglich und



unmittelbar im Gewissen gegeben ist, so muß auch die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott unmittelbar aus ihm hervorgehen, da diese doch unbedingt auf dem Gottesbewußtsein ruht und nicht an einem anderen Orte oder in einem anderen Organe entstehen kann als das Gottesbewußtsein selbst, so daß, wenn in der That die Religion aus einem Rundgeben des Einen an das Andere erklärt werden müßte, viel eher gesagt werden könnte, daß sie aus dem Rundgeben des Bewußtseins im Gewissen entsteht, als umgekehrt, wie Schenkel sagt, aus einem Rundgeben des Bewußtseins im Gewissen. Offenbar aber setzt Schenkel das Gewissen, schon damit, daß er das Gottesbewußtsein aus ihm hervorgehen läßt, nicht als einen bloßen Ort des Vernehmens oder als bloßes Werkzeug, sondern schreibt ihm eine eigene Thätigkeit und einen eigenen Inhalt zu. Aber eben indem er das Gottesbewußtsein in das Gewissen setzt, faßt er auch das Gewissen selbst als Bewußtsein, wie es es schon damit thut, daß er es als gesteigertes Selbstbewußtsein beschreibt. Wenn aber das Gewissen selbst Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist, so kann zwar unter der Voraussetzung, daß das Gottesbewußtsein ursprünglich im Gewissen gegeben ist, gesagt werden, daß der Mensch die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott ursprünglich im Gewissen hat, aber es kann nicht gesagt werden, daß er diese erst anderswo entstandene Gewißheit im Gewissen nur vernimmt, und es fragt sich dann auch weiter, warum nicht überhaupt Bewußtsein und Selbstbewußtsein als der eigentliche Sitz der Religion angesehen wird, sondern das Gewissen. Die Antwort auf diese Frage begründet Schenkel lediglich durch die Erklärung des Bewußtseins als Organ des Gottesbewußtseins. Aber diese Erklärung ist schon deshalb nicht begründet, weil das Gewissen nach einer anderen Erklärung Schenkel's auch gesteigertes Selbstbewußtsein, und wenn einmal dieses, nach seiner Ausdrucksweise auch Organ des Selbstbewußtseins ist, als welches es vom Geiste selbst, von dem alles Selbstbewußtsein ausgeht, nicht mehr unterschieden werden kann, so daß also die Religion als Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott nach Schenkel's Erklärungen eben so dem Geiste, dem Bewußtsein überhaupt, zugeschrieben werden kann als dem Gewissen und mit der Aufnahme des Bewußtseins in den Begriff der Religion für die Bestimmung desselben nichts gewonnen wird, von Schenkel's Beschreibung der Religion also nur so viel übrig bleibt, daß die Religion Bewußtsein oder Gewißheit der Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist, womit nun nicht einmal über eine Form des Bewußtseins als den eigentlichen Sitz der Religion etwas Bestimmtes

ausgesagt wird. — Wie schwankend Schenkel's Erklärungen über das Gewissen und wie wenig die Beziehung auf dasselbe geeignet ist, den Begriff der Religion näher, insbesondere, wie Schenkel will, sicherer zu bestimmen, als dieß von Schleiermacher geschehen ist, hat bereits Steig in der Recension von Schenkel's Dogmatik (Studien und Kritiken 1859, Heft 2, S. 336 ff.) nachgewiesen, indem er zeigt, daß Schenkel in seine Erklärungen über das Gewissen Vieles aufnimmt, womit er es als Gefühl setzt und auf Schleiermacher's Bestimmung des Wesens der Religion wieder zurückkommt. Wir haben mit den Schwankungen, denen das Verhältniß des Gewissens zum Bewußtsein und zum Geiste selbst unterliegt, bereits Aehnliches nachgewiesen, fügen nun aber noch folgende Bemerkungen bei, um nachzuweisen, daß Schenkel's Begriff des Gewissens nicht bloß an einer Unbestimmtheit leidet, in welcher er zuweilen in den des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins überhaupt aufgeht, sondern auch an inneren Widersprüchen, durch die sich die verschiedenen Bestimmungen, welche Schenkel giebt, selbst gegenseitig aufheben. Schenkel bezeichnet das Gewissen als ein besonderes Organ, aber eben so auch als ein besonderes Vermögen, eine besondere Function des Geistes, und gründet den Beweis, daß das Gewissen religiöse Function sei, auf die vorangegangene Nachweisung, daß Vernunft, Wille und Gefühl eben nicht religiöse Function sei. Nun sind die Wörter Function, Organ und Vermögen keineswegs so gleichbedeutend, daß sie sich ohne Weiteres auf gleiche Weise auf die Formen des Bewußtseins anwenden ließen. Auch müssen wir die Zusammenstellung von Vernunft, Wille und Gefühl, insofern sie die Gesamtheit der Formen des Bewußtseins eben so vollständig als treffend bezeichnen soll, in mehr als einer Hinsicht in Anspruch nehmen. Aber auch ganz abgesehen von dieser Zusammenstellung und von dem Wechsel der Ausdrücke Function, Organ und Vermögen, erscheint es durchaus unzulässig, einer irgend woher aufgenommenen Vielheit solcher Functionen ohne Weiteres noch eine neue hinzuzufügen. Vielmehr kann offenbar eben so die vorausgesetzte Vielheit der Vermögen und Organe wie das hinzugefügte neue nur aus dem Wesen des Geistes und des Bewußtseins begründet werden, und zwar durch den Nachweis, daß die vorgefundene Vielheit die ganze Mannichfaltigkeit der Thätigkeiten und des Inhaltes des Geistes nicht umfaßt, und durch die Bestimmung des Verhältnisses, welches das behauptete neue Organ des Geistes zu den bisher angenommenen einnimmt. Diese Nachweisung aber hat Schenkel für das Gewissen nicht geführt. Weil

er nun das Verhältniß des Gewissens als Organ, Function oder Vermögen des Geistes zu anderen Organen und Functionen desselben nicht bestimmt, so dehnt er die Vorstellung des Gewissens willkürlich bald zu der des Geistes selbst, bald zu der des Selbstbewußtseins oder auch des Erkennens dergestalt aus, daß es als eine besondere Form des Bewußtseins gar nicht gedacht werden kann. So führt er den Beweis dafür, daß das religiöse ein besonderes Vermögen des Geistes sei, aus der Behauptung, daß die Religion ein eigenthümliches und selbstständiges Gebiet des menschlichen Geistes sei, daß es eben deshalb auch ein eigenthümliches und selbstständiges Organ für diese Thätigkeit geben müsse und daß nur der Geist die Eigenschaft der Unendlichkeit habe und nur er aus diesem Grunde Organ der Religion sein könne. Er bezeichnet hiermit den Geist selbst geradehin als Organ der Religion und folgert, indem er freilich noch behauptet, daß weder Gefühl noch Vernunft noch Willen sich unmittelbar auf Gott beziehen, eben daraus, daß das Gewissen Organ der Religion ist. Er setzt in dieser Schlußfolge das Gewissen offenbar dem Geiste gleich und diesen geradezu selbst als das Gewissen, nicht als die dem Gewissen wie allen anderen geistigen Thätigkeiten zu Grunde liegende Kraft. Wie nun mit diesen Sätzen als Geist, so wird das Gewissen als Selbstbewußtsein gesetzt, wenn Schenkel nicht bloß behauptet, daß Gott im Gewissen unmittelbar gegeben ist, sondern auch hinzufügt: „Das Gewissen ist der Ort im menschlichen Geiste, wo dieser den absoluten Geist in sich findet, wo er sich seiner in jenem bewußt wird.“ Denn der Ort, wo sich der Geist nicht bloß Gottes, sondern auch seiner selbst bewußt wird, kann doch nur das Selbstbewußtsein sein, in welchem das Gottesbewußtsein, welches Schenkel dem Gewissen zuweist, gedacht werden kann, aber nicht als dasselbe ganz erfüllend, sondern immer nur mit und an anderen Elementen. Eben so erweitert Schenkel das Gewissen zum Selbstbewußtsein durch seine Unterscheidung eines religiösen und ethischen Factors desselben. Diese Unterscheidung wird nämlich durch die Behauptung begründet, „daß das Gewissen im normalen Zustande die durchgängige Uebereinstimmung des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein ausdrückt“ und daß wir auch „wieder ein Bewußtsein davon in uns tragen, daß wir nicht mehr in jedem Momente unseres Daseins, wie es sein sollte, auf den absoluten Geist bezogen sind“. Abgesehen davon, daß die Bezeichnung des religiösen und des ethischen für die beiden hiermit nachgewiesenen Factoren nicht gerechtfertigt erscheint, ja daß mit

dieser Ausführung kaum eine Zweifelt von Factoren dargethan ist, da nicht abzusehen ist, warum nicht derselbe Factor, der die Gemeinschaft mit Gott ausdrückt, auch das Nichtmehrsein in Gott ausdrücken soll, wird hier offenbar das Selbstbewußtsein mit seinem ganzen Inhalt in das Gewissen gelegt, da das Gewissen nur dann die Uebereinstimmung und den Widerstreit des Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein ausdrücken kann, wenn es nicht bloß das Gottesbewußtsein, sondern auch das Selbstbewußtsein mit umfaßt. Muß nun hiernach das Gewissen irgendwie als mit dem Selbstbewußtsein Eins gedacht werden, so läßt es sich nicht anders fassen als wie ein bestimmtes Gebiet, ein Theil in dem größeren Ganzen des Selbstbewußtseins, und die bereits angeführten Erklärungen des Gewissens, nach welchen es Centralorgan und dasjenige Organ ist, in welchem Gott dem Menschen unmittelbar gegeben ist, führen darauf hin, es als das innerste Gebiet des Selbstbewußtseins zu setzen. Allein zu dieser Auffassung paßt schon die Erklärung der Religion schlecht, nach welcher das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott sich im Gewissen kundgeben soll. Denn in dieser Erklärung wird das Gewissen von dem Bewußtsein wie ein Aeußeres von dem Inneren unterschieden, wenn man nicht annehmen soll, daß das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott an der äußeren Seite des Bewußtseins entsteht und von da eine Bewegung nach innen macht, was aber wiederum mit der Auffassung des Bewußtseins Gottes als eines ursprünglich gegebenen nicht übereinstimmt. Aber nicht bloß als einen im Innern des Bewußtseins gesetzten Inhalt vernehmend wird das Gewissen gesetzt, sondern auch einen von außen her dem Bewußtsein dargebotenen. Denn in der Darstellung der Offenbarung sagt Schenkel geradehin: „Das Organ, vermittelt dessen der menschliche Geist die göttliche Heilsdarbietung aneignet, ist das durch den göttlichen Geist normirte und auf der Höhe des religiös-sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins befindliche Gewissen.“ Mit dieser Erklärung wird das Gewissen geradehin als diejenige Thätigkeit des Geistes gesetzt, mit welcher er die doch von außen ihm gegebene Offenbarung aufnimmt, und da dieses Aufnehmen doch nicht anders geschehen und anfangen kann als mit einer Erkenntniß, einem Verstehen, auch geradezu als Erkennen. Schenkel unterscheidet nun zwar Offenbarung und Offenbarungskunde, indem er von der offenbarenden Thätigkeit Gottes sagt, daß sie in dem Augenblicke, in welchem sie in das menschliche Bewußtsein eingeht, auch aufhört, Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein, und menschliche Kunde der



Offenbarung wird, und er behauptet bald darauf: „So weit die göttliche offenbarende Thätigkeit mit der erkennenden des Menschen in Berührung tritt, ist es stets das Gewissen, welches die eine mit der andern vermittelt.“ Aber der Augenblick, in welchem die offenbarende Thätigkeit Gottes in das menschliche Bewußtsein eingeht, ist doch kein anderer als derjenige, in welchem der menschliche Geist sich die göttliche Heilsdarbietung aneignet oder die Kunde von dem Heil in Christo vernimmt, die erste Kenntniß davon erlangt. Mithin ist das Gewissen, wenn es einmal die Offenbarung aneignet, wesentlich Erkenntniß und das Gewissen vermittelt nicht bloß die offenbarende Thätigkeit Gottes mit der erkennenden des Menschen, sondern ist wesentlich dieselbe selbst.

Daß nun eine Fassung des Begriffs der Religion, die auf so unsicheren Grundlagen ruht und deren Elemente so wenig ineinander aufgehen, wie hier das Bewußtsein und das Gewissen, nicht zu einer Lösung des Problems des Verhältnisses der Religion zum Erkennen führen kann, bedarf keiner weiteren Nachweisung. Denn die Lösung dieses Problems erfordert vor Allem eine sichere Bestimmung des Verhältnisses des Erkennens zum Bewußtsein, und insofern die Religion einem bestimmten Gebiete des Bewußtseins auf besondere Weise zugeeignet wird, wie von Schenkel dem Gewissen, eine bestimmte Nachweisung des Verhältnisses dieses Gebietes zum Erkennen. Diese Nachweisung aber setzt eine sichere Fassung zunächst des Verhältnisses dieses Gebietes zum Bewußtsein überhaupt voraus, die aber, wie wir nachgewiesen haben, bei Schenkel nicht durchgeführt ist. Indeß kann auch Schenkel jenes Problem nicht unberührt lassen und muß es besprechen, schon um zu einem Begriff der Dogmatik zu kommen. Es liegt uns deshalb noch ob, seine Erklärungen über das Verhältniß der Religion zum Erkennen und, wie wir dieß bereits bei den betrachteten Bestimmungen der Religion gethan haben, auch seine Erklärungen über das Verhältniß der Religionen unter einander oder über die Vielheit der Religionen zu untersuchen, und zwar so, daß wir lediglich nachzuweisen haben, wie die Mängel, die wir bereits in seinem Religionsbegriff bemerkt haben, seinen Erklärungen über die Vielheit der Religionen und über das Verhältniß der Religion zum Wissen jede sichere Grundlage entziehen und wie nun eben deshalb seine Erklärungen über diese Verhältnisse eben so unsicher und widersprechend sind wie seine Bestimmung des Begriffs der Religion selbst. Wir haben ermittelt, daß nach Schenkel die Religion wesentlich Bewußtsein oder Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott ist. Daraus folgt unmittelbar,

daß eine Vielheit der Religion, wenn sie überhaupt möglich ist, aus der Vielheit der Gestalten hervorgehen muß, welche das Bewußtsein oder die Gewißheit der Gemeinschaft des Menschen mit Gott annehmen kann. Denn an eine Mannichfaltigkeit der Gemeinschaft des Menschen mit Gott selbst als Grund der Vielheit der Religionen kann bei Schenkel nicht gedacht werden, weil die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, auf welcher die Religion beruht, nach seiner Beschreibung der letzteren ja eben die ursprüngliche und schon deshalb in Allen gleiche ist. Da nun aber in Schenkel's Beschreibung der Religion neben dem Bewußtsein auch das Gewissen hervortritt und neben demselben eine bedeutende, wenn auch schwankende und unsichere Stellung einnimmt, so hat er freilich auch einigen Grund, die Vielheit der Religion aus einer möglichen Mannichfaltigkeit des Gewissens herzuleiten. Nur könnte diese Ableitung auf keinen Fall gelingen ohne vollständige Feststellung des Verhältnisses des Gewissens zum Bewußtsein, die wir eben vermissen. Eben deshalb aber, weil beides, Gewissen und Bewußtsein, bei Schenkel nicht vollständig ausgeglichen und gegenseitig bezogen ist, muß nun die Vielheit der Religionen, wenn sie mit einiger Sicherheit dargestellt werden soll, entweder aus dem Gewissen oder aus dem Bewußtsein entwickelt werden, und die starke Betonung des Gewissens in der ganzen Dogmatik beschränkt und bestimmt Schenkel's Wahl zwischen diesen beiden Ausgangspuncten dergestalt, daß er die Vielheit der Religionen als eine Vielheit der Gestaltungen, Stufen oder Elemente des Gewissens darstellen muß. Unmöglich aber kann bei Schenkel eine klare Einsicht in die Mannichfaltigkeit der Religionen bei der allen zu Grunde liegenden Einheit des Wesens der Religion selbst zu Stande kommen, wenn er einige Religionen aus dem Gewissen, andere aus dem Bewußtsein ableitet. Dennoch bemerken wir, daß er in seiner Darstellung der Vielheit der Religionen gerade diesen Weg einschlägt. Er stellt nämlich die Vielheit der Religionen unter der Ueberschrift: „die monotheistische Grundform der Religion und ihre Abarten“ dar, indem er zuerst sagt: „Die ursprüngliche und wahre Form der Religion oder ihre Grundform ist der Monotheismus. Die übrigen hauptsächlichsten Religionsformen, der Deismus, der Polytheismus und der Pantheismus, sind Abarten jener Grundform und aus einer allgemeinen Gewissensverdunkelung zu erklären.“ Vom Monotheismus dagegen sagt er, „daß er in seiner vollen Wahrheit nur durch einen totalen und energischen Vollzug der Gewissensfunction, nur dadurch zu Stande kommt, daß das Subject

sich Gottes als der absoluten Persönlichkeit, nicht nur als des Einen, sondern als des unbedingt Einen und unbedingt Lebendigen in sich bewußt wird“. Diese beiden Erklärungen beziehen sich offenbar keineswegs in gleicher Weise auf das Gewissen. Nur die Abarten des Monotheismus sind aus dem Gewissen und zwar als Verdunkelungen erklärt, wobei überdies nicht einzusehen ist, warum sie nicht Verdunkelungen des Bewußtseins selbst sind, da doch in diesem die Gemeinschaft mit Gott zunächst gegeben ist und sich erst von diesem aus dem Gewissen kund giebt. Dagegen wird der Monotheismus sehr bestimmt aus dem Bewußtsein abgeleitet, da eben der unbedingt Eine und Lebendige doch zunächst mit dem Bewußtsein ergriffen wird, und wenn er einmal ergriffen ist, auch der Monotheismus gegeben ist, so daß der energische Vollzug der Gewissensfunction, welchen Schenkel dabei fordert, für ihn ganz zufällig ist oder, wenn er in der That als wesentlich gedacht werden soll, nichts Anderes sein kann als eben die Bethätigung des Bewußtseins, durch welche es die absolute Persönlichkeit setzt. Was nun aber das Christenthum betrifft, so stellt Schenkel das Wesen desselben in seinem Verhältnisse zu anderen Religionen und zu seinem Religionsbegriffe auf eine besondere Weise gar nicht dar, bespricht es jedoch schon in der Einleitung, insofern dieselbe im zweiten bis vierten Lehrstück die „drei dogmatischen Voraussetzungen, das menschliche Heilsbedürfniß, die göttliche Heilsmittheilung und die heilsgeschichtliche Vollendung der Menschheit“, zum Gegenstande hat, und dann im 14. Lehrstücke: „vom Wesen der Offenbarung“. Diese Erörterungen betreffen nun zwar gleichmäßig das Judenthum wie das Christenthum, umfassen jedoch jedenfalls auch das letztere. Wenn also die dritte dogmatische Voraussetzung als die „allmähliche, an das Heilsbedürfniß der Menschen anknüpfende und durch unmittelbare göttliche Heilsmittheilung auf geschichtlichem Wege hervor- gebrachte Vollendung der Menschheit in Gott“ und die göttliche Offenbarung später „als eine derartige persönliche Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, vermöge welcher Gott demselben das Heil innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung auf unmittelbare Weise darbietet,“ beschrieben wird, so ist unter beiden Beschreibungen das Christenthum jedenfalls mitbegriffen. In beiden Beschreibungen ist nun das Gewissen so wenig als das Bewußtsein erwähnt und ersteres kommt für die Offenbarung nur insofern in Betrachtung, als es, wie wir bereits erwähnten, das Organ zur Aneignung der Offenbarung ist. Nun ist freilich nicht deutlich gesagt,

ob das Christenthum die göttliche Heilsmitteltheilung und die göttliche Offenbarung an sich oder nach ihrer Aneignung im Menschen ist. Aber es leuchtet ein, daß in keinem von beiden Fällen das Christenthum unter den Begriff der Religion fällt, wie er von Schenkel ausgeführt wird, und daß in beiden gerade das Christenthum nicht Religion ist. Denn die Religion ist ja Bewußtsein der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott, das Christenthum aber ist, da es auf Heilsmitteltheilung und auf Selbstmitteltheilung des göttlichen Geistes beruht, wenn auch vielleicht Gewissen oder Bewußtsein, doch nur Gewissen oder Bewußtsein, welches auf einer späteren Mitteltheilung Gottes, also nicht auf der ursprünglichen, beruht. Bestimmter als diese Beschreibungen des Christenthums schließt sich Schenkel's Beschreibung des Protestantismus an seinen Religionsbegriff an. Denn den Protestantismus beschreibt er nach der Unterscheidung des falschen und des wahren Katholicismus, nach welcher in jenem das Heil des Einzelnen immer zunächst durch geschöpfliche Vermittelung bedingt, in diesem aber allein bedingt erscheint durch die unmittelbare Bezogenheit des Subjects auf die göttliche Selbstoffenbarung, mit dem Princip des Protestantismus, als dem Princip der wahren Katholicität, indem er dann fortfährt: „Die Zurückführung der Christenheit zur wahren Katholicität hat der Protestantismus durch dieselben Mittel zu vollenden, durch welche er sie begonnen hat, durch kräftige Bethätigung der Gewissensaction vermöge des im Glauben an das Wort Gottes lebendig angeeigneten Personlebens Jesu Christi und in der Form der unter göttlicher Heilseintwirkung zu einer in Gott erneuerten Menschheit sich immer mehr vollendenden gläubigen Gemeinde.“ In dieser Beschreibung des Protestantismus ist das Gewissen, welches in der Beschreibung der Religion überhaupt als das Bewußtsein vernehmend, in der des Monotheismus neben dem Bewußtsein als sich energisch bethätigend, in den übrigen Religionen als verdunkelt erwähnt wird, als kräftig bethätigt gesetzt und diese kräftige Bethätigung des Gewissens erscheint hier, weil als Anfang und Bedingung des Fortschritts, als das eigentliche Wesen des Protestantismus. Daneben wird nun freilich noch die unmittelbare Bezogenheit des Subjects auf die göttliche Selbstoffenbarung als das Princip des Protestantismus gesetzt und das im Glauben angeeignete Personleben Christi erwähnt. Aber wie und wo ist nun diese Bezogenheit des Subjects und das im Glauben angeeignete Personleben Christi zu denken? Ist jene Bezogenheit des Subjects, der Glaube, das angeeignete Personleben das



Bewußtsein, welches sich nach dem allgemeinen Begriff der Religion im Gewissen kund giebt, oder ist dieses Alles selbst Gewissen? Wäre es als Bewußtsein zu denken, so müßte doch, um den Protestantismus als Religion fassen zu können, noch gesagt sein, wie es sich im Gewissen kund giebt, und es entstände wieder die Frage, wie der Protestantismus überhaupt Religion sein kann, da das Bewußtsein der unmittelbaren Bezogenheit des Subjects auf die göttliche Selbstoffenbarung und des angeeigneten Personlebens Christi und damit auch der Glaube selbst doch nicht Bewußtsein der ursprünglichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist. Dazu kommt noch, daß, wenn jener Inhalt im Bewußtsein gedacht wird, auch nicht einzusehen ist, warum das Bewußtsein mit jenem Inhalte nicht als Princip des Protestantismus, als sein Wesen, als Bedingung seines Fortschritts gesetzt wird, sondern „kräftige Bethätigung der Gewissensaction“. Dagegen läßt sich nun nach den schon erwähnten Erklärungen jene Bezogenheit des Subjects, der Glaube und das angeeignete Personleben Christi sehr leicht im Gewissen denken, da dasselbe nicht bloß Centralorgan, sondern auch das Organ der Aneignung der Offenbarung ist. Nur entsteht dann wieder die Schwierigkeit, daß der Protestantismus, wenn er Religion sein soll, auch immer das Bewußtsein der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott, wie es sich im Gewissen kund giebt, mit umfassen muß und nicht abzusehen ist, wie sich dieser Inhalt des Gewissens, der von innen entsteht, mit jenem, ihm doch von außen gegebenen, verträgt, da mit jenem die Gemeinschaft mit Gott als ursprünglich gesetzt ist, mit diesem aber als später erneuert. Jedenfalls kann der Protestantismus unter dieser Voraussetzung vollständig nur damit beschrieben werden, daß zugleich gesagt wird, wie sich jene Rundgebung des Bewußtseins im Gewissen des Protestantismus gestaltet, wenn Schenkel nicht etwa sagen will, daß jene unmittelbare Bezogenheit des Subjects auf die göttliche Selbstoffenbarung und das im Glauben angeeignete Personleben Christi eben so sich kundgebendes Bewußtsein als Gewissen ist. Aber damit würde der Protestantismus aufhören, Offenbarung zu sein, insofern diese doch Heilsmittheilung ist, oder, wenn nun jenes sich kundgebende Bewußtsein selbst von der Offenbarung abhängig gedacht werden sollte, jeder Unterschied des Bewußtseins nicht allein von dem Gewissen, sondern auch von der Erkenntniß verschwinden, da das Gewissen, wie wir bereits bemerkt haben, in Beziehung auf die Offenbarung wesentlich Erkenntniß ist, und der Protestantismus selbst wäre dann wesentlich Erkenntniß. — Wie ver-

hält sich nun nach Schenkel das Erkennen, zunächst das religiöse, das dogmatische, dann aber auch jedes andere, also auch das philosophische, zur Religion? Entsteht es wie diese aus dem Gewissen oder, da sich dieß nicht füglich denken läßt, aus dem Bewußtsein und hat es durch dasselbe seine nothwendige Beziehung zur Einheit des Geistes oder steht es, wenn es gleich als geistige Thätigkeit gesetzt wird, zur Religion in keiner Beziehung, so daß der Geist selbst als anorganische Menge von Thätigkeiten und Kräften gedacht werden muß, oder wird es vielleicht ganz und gar über das Gebiet der geistigen Thätigkeit hinaus versetzt und dadurch von der Religion selbst, als deren Subject Schenkel doch den Menschen und damit das Bewußtsein setzt, geschieden? Schenkel erklärt schon im ersten Lehrstück der Einleitung unter der Ueberschrift: „der Begriff der christlichen Dogmatik“ dieselbe als „Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils“ und führt diese Erklärung sogleich mit der Bemerkung aus: „Dieses Heil ist zunächst nicht eine Lehre, nicht Doctrin, es ist vor Allem geschehen, es ist eine Thatfache“, und sagt, „daß es sich von jedem anderen geschichtlich Thatfächlichen in einem wesentlichen Punkte, nämlich dadurch unterscheidet, daß bei allem Anderen, was geschieht, der Mensch mit dem Menschen handelt, hier dagegen der Mensch mit Gott, und daß die Heilsgeschichte ein menschlich-göttliches Geschehen, das Heil, d. h. das allmählich fortschreitende Gottgemäßwerden der Menschheit umfaßt.“ Aber diese Erklärung sagt über das Verhältniß der Religion zur Dogmatik und dieser zu jener nur dann etwas Bestimmtes aus, wenn die Thatfache, als welche hier das Heil beschrieben wird, selbst als eine außerhalb des Bewußtseins geschehende und verlaufende gedacht wird; sie läßt aber jenes Verhältniß ganz unbestimmt, wenn die Thatfache des Heils als eine solche gedacht wird, die nur dadurch Heil, Religion und Christenthum ist, daß sie in das menschliche Bewußtsein aufgenommen wird. Im ersten Falle nämlich würde mit jener Erklärung der Dogmatik von dieser gesagt, daß sie ohne alle bewußte, geistige Thätigkeit des Menschen entsteht, und sie würde damit sehr bestimmt ebensowohl von der Religion wie von jeder anderen Erkenntniß unterschieden, da die Religion nach Schenkel immer Sache des Bewußtseins ist, wenn auch bald mehr des Bewußtseins, bald mehr des Gewissens. Die Dogmatik würde in diesem Falle, wie wir hier hervorheben müssen, durchaus objectiv im weitesten Sinne des Wortes gedacht werden können und Schenkel träte in der Erklärung der Dogmatik in dieser Weise mit denjenigen Erklärungen

der Religion und des Christenthums zusammen, welche, ohne Religion und Dogmatik zu unterscheiden, das Christenthum lediglich als Erkennen setzen und nicht den Menschen, sondern das Absolute, die Potenz oder Gott selbst als das eigentliche Subject der Religion setzen, während freilich der Unterschied zwischen jenen Erklärungen und Schenkel's hervortreten würde, daß das Subject der Dogmatik bei Schenkel ganz unbestimmt bliebe, während das Object derselben freilich nicht das Absolute oder die Potenz wäre, die in jenen Erklärungen eben so als Object wie als Subject gesetzt werden, sondern lediglich eine Thatsache. Im anderen Falle aber, wenn Schenkel die Thatsache des Heils als eine solche denkt, die in das menschliche Bewußtsein aufgenommen, in diesem Christenthum und Religion ist, fragt sich bei der Erklärung der Dogmatik als Darstellung der Wahrheit des christlichen Heils, ob die Thatsache des Heils im Bewußtsein, wenn sie Christenthum und Religion, auch sofort Dogmatik ist, oder ob zu derjenigen bewußten Thätigkeit, durch welche jene Thatsache zunächst Christenthum und Religion wird, noch eine andere hinzukommen muß, damit sie Dogmatik werde, und ob nun jene hinzukommende, spätere Thätigkeit auch der Form nach dieselbe ist wie die erste, mit welcher das Christenthum oder die christliche Religion, der Glaube entsteht, ob also etwa beide Fühlen oder Denken oder ob nur die eine Fühlen, die andere Denken oder Erkennen ist. Schenkel, der, wie wir bemerkt haben, das Wesen der Religion in das Bewußtsein, in das Gewissen setzt, müßte nun die Dogmatik außer aller Beziehung zur Religion und zum Christenthum setzen, wenn er die Thatsache, als welche er hier das Heil bezeichnet, als in dem angegebenen Sinne lediglich objectiv dächte. Auch beschreibt er ja das Heil in den eben angeführten Worten als ein menschlich-göttliches Geschehen. Aber wie faßt er nun das Verhältniß der Religion, des Christenthums, des Glaubens zur Dogmatik in seiner weiteren Erklärung darüber? Diese Erklärungen sind, wie wir nicht unbemerkt lassen können, schon durch seinen allgemeinen Begriff der Religion erschwert und verdunkelt. Denn die Dogmatik ist, wie er selbst anerkennen muß, wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre und darum nothwendig durch Erkenntniß vermittelt. Die Religion aber ist Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott, wie es sich im Gewissen kund gibt. Wie also kann aus der christlichen Religion die Dogmatik hervorgehen? Doch entweder so, daß das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott Erkenntniß wird, oder daß das Gewissen, welches jenes Bewußtsein aufgenommen hat, zur wissenschaftlichen

Darstellung gelangt. Aber im ersten Falle hätte eben das Gewissen mit der Dogmatik nichts zu schaffen, im anderen aber fragt sich, warum sie nicht aus dem Bewußtsein unmittelbar hervorgehen könne. Was nun Schenkel's nähere Bestimmungen der Dogmatik selbst betrifft, so können wir einen Unterschied der Dogmatik von der christlichen Religion nicht in der an und für sich richtigen Erklärung erkennen, daß der Inhalt der Dogmatik als Heilswahrheit, d. h. als ein solcher dargestellt werden müsse, den man mit seiner Ueberzeugung anzueignen und an den man sich persönlich hinzugeben habe. Denn nicht bloß die Dogmatik, sondern jede, auch die unmittelbarste Verkündigung und Darstellung der Thatsachen des Heils stellt dieselben mit eigener Ueberzeugung dar und schon der erste, ursprünglichste Ausdruck der Ueberzeugung von diesen Thatsachen macht Anspruch darauf, die entsprechende Ueberzeugung in Anderen zu wecken. Eben so wenig ist ein bestimmter Unterschied der Dogmatik von der christlichen Religion mit der bald darauf folgenden Forderung ausgesprochen, daß die Dogmatik „die Wahrheit des christlichen Heils so darzustellen habe, wie sie geschichtlich vermittelt ist, in der Form des christlichen Gemeindebewußtseins“. Denn wenn mit „der Form des christlichen Gemeindebewußtseins“ ein Unterschied der Dogmatik von dem christlichen Heile oder der christlichen Religion selbst bezeichnet sein sollte, so wäre mit dieser Forderung doch zugleich die Behauptung ausgesprochen, daß das christliche Heil oder die christliche Religion noch in einer anderen Weise da ist als in der des christlichen Gemeindebewußtseins und daß sie in jener eben unmittelbar Religion, in dieser aber vermittelt und zwar Dogmatik ist. Was nun diese Behauptung betrifft, so ist sie allerdings insofern richtig, als die christliche Religion in die Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Menschen eindringt, sich diese anbildet und sich ihr gemäß verschieden gestaltet, und daß die Dogmatik nicht alle Abänderungen, welche die christliche Religion durch die Eigenthümlichkeiten Einzelner gewinnt, auszudrücken hat, sondern nur diejenigen, die sie in einer größeren Mehrheit beziehungsweise gleicher Eigenthümlichkeit annimmt, welche übrigens in der Wirklichkeit den Umfang einer einzelnen Gemeinde immer weit überschreitet und sich zur Theilkirche gestaltet. Aber mit diesem gleichmäßigen Verhalten der Dogmatik zu mehreren Eigenthümlichkeiten ist ein Unterschied derselben und damit auch ein Unterschied der religiösen Erkenntniß von der Religion oder vom Christenthum selbst nicht ausgesprochen. Denn die Theilkirchen oder die eigentlichen Träger des von Schenkel



sogenannten Gemeindebewußtseins haben ja doch ihr eigentliches Wesen in einer bestimmten Gestalt, welche die christliche Religion in ihrer gemeinsamen Eigenthümlichkeit gewinnt. Wenn nun die Dogmatik als Lehre oder wissenschaftliche Darstellung dieser Gestalt geradehin auch als das unmittelbare Bewußtsein dieser Theilkirchen oder als ihr Glaube selbst angesehen werden sollte, so wäre eben damit auch sofort die Dogmatik als Glaube, als Religion und eben damit auch geradehin das Heil als Doctrin gesetzt. Soll aber zwischen der Dogmatik einerseits und dem unmittelbaren Bewußtsein der Theilkirchen andererseits noch ein Unterschied gemacht werden, so wird dieser auf keine Weise dahin bestimmt werden können, daß die Dogmatik nur allgemein Christliches enthält, das unmittelbare Bewußtsein aber nur Eigenthümliches. Denn damit würde ja behauptet, daß die Theilkirchen in und mit ihrer Eigenthümlichkeit etwas allgemein Christliches gar nicht haben, ihr unmittelbares Bewußtsein also gar nicht christlich sei, was nichts Anderes hieße, als daß sie selbst nicht christlich sind. Auch würde damit gesagt, daß die Dogmatik von der Eigenthümlichkeit der Theilkirchen ganz abzufehen habe, was nun doch mit der Forderung, das Heil in der Form des christlichen Gemeindebewußtseins darzustellen, im bestimmtesten Widerspruch stände. Es fragt sich also, auch wenn ein bestimmtes Verhältniß der Dogmatik zu den Theilkirchen anerkannt wird, immer noch, wie sich ihre Dogmatik zu ihrem Christenthum verhält, da eben nicht bloß ihre Dogmatik allgemein ist und nicht bloß ihr Christenthum eigenthümlich, sondern beides Allgemeines enthält und Eigenthümliches. Nun aber finden wir in dieser Erklärung neben den Ausdrücken Thatfachen und Heilswahrheit, deren Schenkel sich bisher bediente, eben den Ausdruck Gemeindebewußtsein und in diesem einen Anklang an die allgemeine Erklärung der Religion, von deren Betrachtung wir ausgingen. Wird etwa mit diesem Ausdrucke ein Unterschied der Dogmatik oder der religiösen Erkenntniß von der Religion oder dem Christenthum dergestalt gesetzt, daß das letztere geradehin als Bewußtsein, die Dogmatik dagegen als Erkenntniß, Lehre gefaßt wird? Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, noch auf einige folgende Erklärungen Schenkel's eingehen, aber freilich sogleich bemerken, daß schon die Art und Weise, wie Schenkel hier das Gemeindebewußtsein erwähnt, nämlich als vermittelnde Form der Wahrheit des Heils, eine bestimmte Unterscheidung desselben als des eigentlichen Sitzes der Religion von der Erkenntniß nicht erwarten läßt. Nun ist bald nach den angeführten Erklärungen von dem in

der Gemeinde gewirkten Heilsleben die Rede, welches die Gemeinde auch erkenntnißmäßig nur mangelhaft abzuspiegeln vermag, und es wird damit das Heilsleben noch als etwas Innerlicheres neben der Lehre oder der Erkenntniß in der Gemeinde gesetzt. Aber dieses Innerliche kann nach Schenkel's eigener Erklärung nicht als Christenthum oder Religion selbst gedacht werden, da die Religion ja nicht bloß Bewußtsein, sondern sogar Bewußtsein ist, wie es sich im Gewissen kund giebt, das Heilsleben als Religion also auch bewußt sein müßte, und da es, wenn einmal bewußt, auch Gemeindebewußtsein und darum nur vermittelnde Form ist. Wie aber das Gemeindebewußtsein selbst näher zu denken ist und wie es sich zur Erkenntniß verhält, geht aus Erklärungen hervor wie folgender. Er sagt, daß der Dogmatiker den Punct, bis zu welchem er vorgebrungen ist, nicht für einen solchen halten soll, der unbedingt Gültiges darstelle, und begründet diese Behauptung mit der Erklärung: „Das christliche Heil ist zwar „vollkommen erschienen, aber es ist noch nicht vollkommen erkannt“, ferner mit dem Sage: „Es kann keiner Darstellung von der Wahr- „heit desselben, welche auf einer theilweise noch mangelhaften Erkennt- „niß beruht, unbedingte Gültigkeit zukommen. Jene hat vielmehr der „Natur der Sache nach eine unüberwindliche Schranke an derjenigen „Stufe der Heilserkenntniß, auf welcher das Bewußtsein der christ- „lichen Gemeinschaft, welcher der Darsteller mit seiner Ueberzeugung „vorzugsweise angehört, in dem Augenblicke seiner darstellenden Thätig- „keit sich befindet.“ In diesen Sätzen tritt das Gemeindebewußtsein wieder hervor, wenn es gleich hier als Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft bezeichnet ist. Dabei ist aber auch von der Heilserkenntniß und zwar als einer mit dem Gemeindebewußtsein auf verschiedenen Stufen fortschreitenden die Rede, die schon deshalb im und am Gemeindebewußtsein gedacht werden muß. Ja, diese Heilserkenntniß wird hier nicht bloß als ein Element, eine Form des Gemeindebewußtseins gesetzt, sondern geradehin als dieses Gemeindebewußtsein in seinem ganzen Umfange. Denn wenn das Gemeindebewußtsein oder das Bewußtsein überhaupt noch mit anderen Formen und mit einem anderen Inhalt gedacht würde als die Erkenntniß, so müßte zunächst nicht bloß gesagt sein, daß das christliche Heil noch nicht vollkommen erkannt, sondern daß es überhaupt in das Bewußtsein der Christen noch nicht vollkommen aufgenommen ist. Die unüberwindliche Schranke der Gültigkeit einer Darstellung der Wahrheit des christlichen Heils könnte dann freilich auch in der noch unvollkommenen Entwicklung der Heilserkenntniß, aber sie müßte dann eben so sehr und noch viel

mehr in der unvollkommenen Entwicklung des Bewußtseins des Heils in seinem Unterschiede von der Heilserkenntniß oder in der Unvollkommenheit des Glaubens der christlichen Gemeinschaft, welcher der Darsteller angehört, gefunden und es müßte dabei auch an die Unvollkommenheit gedacht werden, mit welcher auch der Glaube des einzelnen Christen, der die Wahrheit des christlichen Heils darstellt, immer noch behaftet bleibt. In dem angeführten Satze aber wird der Mangel an Heilserkenntniß so unbedingt auch als Mangel des Heilsbewußtseins und als Hinderniß einer unbedingt gültigen Dogmatik gesetzt, daß umgekehrt auch die fortschreitende Erkenntniß als die alleinige Bedingung der fortschreitenden Dogmatik erscheint, also an den Glauben oder die Religion, wie sie auch in anderer Weise als in der Erkenntniß im Bewußtsein gegeben und, wenn einmal gegeben, auch immer mit Bedingung der Entwicklung der Dogmatik ist, nicht mehr gedacht wird. So behält also Schenkel, nachdem er freilich von vorn herein einen mächtigen Anlauf nimmt, um die Religion als Bewußtsein oder Gewissen von der Erkenntniß als solcher zu unterscheiden, später, wo es darauf ankommt, in dem Wesen der christlichen Dogmatik das Verhältniß der Religion zur Erkenntniß nachzuweisen, von der Religion nichts übrig als eben Erkenntniß.

Die Erklärungen Schenkel's, aus welchen sich auf diese Weise ergibt, daß er die Religion oder den Glauben von dem Erkennen nicht in bestimmter Weise unterscheidet, betreffen nun alle lediglich die Dogmatik und damit das religiöse Erkennen, aber nicht das übrige, das allgemeine und im bestimmteren Sinne philosophische. Welches Verhältniß der Religion und dieses Erkennens weist er nun nach? Er gehört, wie wir nicht näher nachzuweisen haben, nicht zu denjenigen Theologen, welche, indem sie Religion, Christenthum und Offenbarung als Erkenntniß und zwar als die höchste setzen, es auch als die allein zulässige ansehen und deshalb jede andere Erkenntniß und jedes von der Religion beziehungsweise unabhängige Wissen verwerfen. Aber sieht er nun dieses Wissen als einen Theil derjenigen Erkenntniß an, als welche sich bei ihm die Religion ergibt, welcher, wenn auch gegenwärtig noch beziehungsweise unabhängig von der Religion, doch immer mehr von ihr ausgefüllt und damit auch von ihr abhängig werden muß? Oder setzt er umgekehrt jenes Wissen als das höhere Ganze, welchem auch die Religion angehört und in welches sie durch immer weiter ausgebildete und verbreitete Speculation immer mehr aufgenommen werden muß? Er sagt schon in der Einleitung (§. 1): „Unsere Meinung geht nicht dahin, daß die Theologie außer aller

„organischer Verbindung zu der Philosophie stehen soll. Das Ver-  
 „hältniß zwischen beiden muß ein reines und präcisirtes sein, und  
 „namentlich ist in dem Begriff der Dogmatik Fürsorge zu treffen,  
 „daß sie nicht ein Gemenge von philosophischen Meinungen und theo-  
 „logischen Behauptungen werde. Jeder derartigen Vermischung wird  
 „am ehesten dadurch vorgebeugt, daß die Philosophie außerhalb des  
 „theologischen Lehrgebäudes ihre Wohnung aufschlägt, wogegen ein  
 „Jeder, der in jenes eintreten will, dieß nur unter der Bedingung  
 „gründlicher philosophischer Vorstudien thun soll“, und fährt dann  
 fort: „Auch der Theolog muß das Denken zuerst um des Denkens  
 „willen geübt, das Wissen nur aus Liebe zum Wissen sich angeeignet  
 „haben, ehebevor ihm Wissen und Denken als Hülfsmittel zur Errei-  
 „chung sachlicher Zwecke dienen dürfen.“ Diese Erklärungen bestimmen  
 das Verhältniß der Theologie zur Philosophie weder in der einen  
 noch in der anderen der eben angedeuteten Weisen und vermeiden die  
 Schwierigkeiten, denen beide unterliegen. Aber sie sind auch so weit  
 davon entfernt, ein „reines und präcises“ Verhältniß der Theologie  
 und Philosophie darzustellen, daß sie vielmehr über dieses Verhältniß  
 gar nichts aussagen, sondern es aufheben. Denn wenn die Philo-  
 sophie außerhalb der Theologie stehen bleiben soll, so fragt sich, was  
 überhaupt beide mit einander zu schaffen haben. Und wenn der Theolog  
 philosophische Vorstudien machen soll, so muß er auch wissen, wie er  
 den aus diesen Vorstudien gewonnenen Inhalt mit der Theologie in  
 Einklang zu setzen und wie er beides zu scheiden hat. Darüber aber  
 geben die angeführten Erklärungen keine Auskunft. Das Verhältniß  
 der Philosophie zur Theologie kann nicht damit nachgewiesen werden,  
 daß, wie es von Schenkel geschieht, nur ihre Verschiedenheit behauptet  
 wird. Denn die Verschiedenheit zweier Dinge ist für sich noch  
 nicht ein Verhältniß derselben. Es muß also, um jenes Verhältniß  
 nachzuweisen, auch die Einheit bezeichnet und mit und an dieser ihr  
 Unterschied dargethan werden. Diese Einheit aber ist eben der Geist  
 des Menschen, aus dessen Wesen allein die Philosophie und das Wissen  
 bestimmt werden kann, auf welches aber Schenkel bei Bestimmung der  
 Philosophie nicht zurückgeht und von welchem er bei Bestimmung des  
 Begriffs der Religion zwar auszugehen versucht, aber mit jenen Vor-  
 stellungen von Bewußtsein und Gewissen, welche, wie wir nachgewiesen  
 haben, zu wenig begrenzt und viel zu wenig in ihrem Verhältnisse  
 zum Wesen des Geistes bestimmt sind, um den Begriff der Religion  
 festzustellen.

---



# Einiges über symbolische Zahlen.

Von

**Eduard Engelhardt,**

Pfarrer und Senior in Feuchtwangen.

---

Daß die Alten eine Symbolik der Zahlen beobachteten, daß auch in der heiligen Schrift die Zahl nicht als etwas Gleichgültiges betrachtet wird, ist allgemein zugestanden\*). Wo in den einzelnen Fällen eine Anwendung der Symbolik zu suchen sei, wie weit sich diese erstreckt, ist Streitpunkt. Ob die biblische Anschauung und die Ansicht der alten Heiden hierüber auf denselben Grundansichten ruhen oder von verschiedenen Gedanken ausgehen, ist hin und wieder untersucht worden. Zu völliger Uebereinstimmung werden die Resultate wohl nie kommen, da bestimmte Erklärungen der Alten, wenigstens in den meisten Fällen, darüber nicht vorliegen, ob in dem betreffenden Falle die Zahl symbolisch gemeint sei und worin die symbolische Bedeutung gesucht werden solle. Die Abwege, welche bei dieser Beurtheilung gemieden werden müssen, sind die beiden Extreme, einmal nirgends eine symbolische Dignität zuerkennen zu wollen, andererseits in jedem gegebenen Falle diese zu suchen. Offenbar muß die Wichtigkeit des Factums oder der besondere Nachdruck, der auf die Zahl gelegt ist, einen Wink geben, die symbolische Bedeutung zu beachten. Außerdem halten wir es für gewagt, in so ausgedehnter Weise, wie dieß z. B. Lehrer in Herzog's Real-Encyclopädie thut, das symbolische Element zu beanspruchen. Man wird dadurch von der Einheitlichkeit der Zahlbedeutung abgeführt und zu den widersprechendsten Annahmen bewogen. So soll z. B. die Zahl Drei zugleich Lebensentwicklung und Lebenshemmung bedeuten. Wir müssen an der Voraussetzung, welche das Leben bestätigt, festhalten, daß die Zahl vielfach nur eben in ihrer arithmetischen Dignität verstanden sein will und daß wir überall kein Recht haben, über dieselbe hinauszugehen, wo nicht in den Thatfachen selbst bestimmte Winke vorliegen. Suchen wir dieß also zu scheiden

---

\*) Augustin sagt Civ. D. 11, 30: Unde ratio numeri contemnenda non est, quae in multis S. Scripturarum locis quam magni aestimanda sit, elucet diligenter intuentibus. Nec frustra in laudibus Dei dictum est Sap. 11, 21 etc.

und da, wo eine symbolische Dignität angedeutet ist, ihren Sinn zu ergründen. Wir beschränken uns hier auf die drei ersten ungeraden Zahlen. Virgil sagt Ecl. 8, 75: *Numero deus impare gaudet*, wozu Servius bemerkt: *Superi dii impari, inferi pari numero gaudent*. Darum heiße es auch: *Tria virginis ora Dianae*. Die ungeraden Zahlen haben im ganzen Alterthume eine besonders hohe Bedeutung; sie sind die Symbole der zeugenden Kraft, der Lebensbewegung, des männlichen Factors in der Entwicklung der Welt. Plato legt den olympischen Göttern die ungerade Zahl bei, die gerade sei Kennzeichen der Dämonen. Nach einer anderen Seite hin faßt Macrobius das Verhältniß auf, wenn er Somn. Scip. 1, 6 sagt: *Impar numerus mas et par femina vocatur, item arithmetici imparem patris et parem matris appellatione venerantur*. Hier steht sich also das männliche und weibliche Princip gegenüber; doch ist auch hier das männliche Princip als das zeugende, Leben wirkende, das weibliche als die Ruhe, Sammlung in sich selbst, als die Stille gefaßt; dort bei den unterirdischen Dämonen ist es die negative Stille, das Aufhören des Lebens, hier bei dem Weibe die positive Stille, welche sich des Reichthums ihres Inhaltes freut und darum zu einem gewissen Grade von Festigkeit und Abgeschlossenheit gekommen ist. Tritt die Vollendung auch bei den ungeraden Zahlen ein, so ist hier doch das männliche Princip das vortwaltende.

Fassen wir zuerst die Zahl Drei in das Auge. Das Wurzelwort desselben ist wohl das Verbum *tri* des Sanscrit, welches die Bedeutung von *transgredi* hat. Vergleichen wir diesen Begriff mit dem von „Zwei“, Sanscrit *dvī*, द्वी, *duo*, dessen Bedeutung uns das Verbum *dakw*, theilen, erläutert, so liegt es nahe, den ursprünglichen Begriff der „Drei“ darin zu suchen, daß es das Hindurchdringen durch Theilung und Scheidung, die Ueberwindung des Gegensatzes, das Gelangen zu einem Ziele, also wenigstens zu einem vorläufigen Abschluß, bedeutet. Und in der That legt diesen Sinn der Umstand noch näher, daß wir für die Bezeichnung des Begriffes „Grenze“ Worte desselben Stammes verwendet finden; *τέρμα*, terminus, das ist die Idee, welche wir in Verbindung mit *trans*, mit *pene-tr-are* in diesem Zahlworte angedeutet sehen. Schwieriger ist es, das hebräische *שָׁלֹשׁ* auf seine Wurzel zurückzuführen; Lehrer findet seinen Ursprung in einem Stammworte *שָׁלַח*, das „trennen“ heißen soll; woher er diese Bedeutung erweist, habe ich nicht finden können. Andere führen das Wort auf den Sanscrit-Stamm *lut*, „verbunden sein“, zurück,

allein es läßt sich nicht wohl absehen, welche Bedeutung dieser Begriff hier haben sollte, wenn nicht etwa die der nach der Trennung durch Zwei wieder erzielten Verbindung. Hier stehen wir wenigstens auf einer sicheren Basis. Wichtiger möchte es vielleicht sein, zu bemerken, daß die meisten hebräischen Verba, welche die Radicalbuchstaben *hw* haben, eine Bewegung bedeuten, so daß also der Grundtypus dieser Laute auf eine fortstrebende Bewegung hinausliefe, welche mit dem indogermanischen *tri* zusammenfiel.

Beobachten wir nun bei den Alten den Gebrauch der Dreizahl, so finden wir, wie Bachofen mit Recht bemerkt, den Unterschied zwischen ihr und der Einzahl: die Monas gehört der solarischen Welt, welcher alle Zusammensetzung und Trennbarkeit fremd bleibt, der Göttlichkeit, in welcher die absolute Einfachheit wohnt, der nur Ruhe, ewig unveränderliches Wesen und zeitloses Sein zukommt. Sinegen die Drei tritt in den Wechsel der sublunaren Welt, in welcher Alles ewigem Werden, ewiger Bewegung, ewigem Kreislauf zwischen zwei entgegengesetzten und doch verbundenen Polen anheimfällt. Es ist also die Drei das Leben, aber nicht das Leben der Ewigkeit. Diese verharret für das Heidenthum in der abstracten Monas. Die Dreizahl ist die Zahl der Lebensbewegung, aber einer Bewegung, die durchaus in den Stoff versenkt ist, ja das Leben des Stoffes selbst, der in ewige Unruhe hineingerathen ist. Der Stoff ist in der Dreizahl seiner eigenen ungehinderten Kraft überlassen und erst in der Septas muß er sich nach Bachofen's Annahme dem mäßigenden Einfluß der uralten Orchestik unterordnen. Doch ist auch die Drei bei den Alten nicht ohne einen inneren Abschluß, aber allerdings nur innerhalb des Raumes, also keineswegs die Unendlichkeit des Fortgangs, die nie erschöpfte Vervielfältigung. Es ist die allseitige Fortbewegung im Raume, welche aber darin auch ihre Grenze findet. So sagen die Pythagoreer: Das All und das Alles ist durch die Drei abgegrenzt, denn im Ende, Mitte und Anfang liegt die Zahl des Alls. Ebenso spricht sich Aristoteles aus: Die Größe, welche sich nach einer Richtung erstreckt, ist eine Linie; jene, welche nach zwei Richtungen sich ausdehnt, ist eine Fläche; jene, welche nach drei, ein Körper. Das Drei ist also so viel als Alles, dreimal so viel als allseitig. Demnach ist Drei die erste Verwirklichung des Alls und deshalb leicht erklärlich, warum Drei den alten Heiden eine heilige Zahl war. Das Dreieck wurde den Pythagoräern, die ihre Weisheit aus Aegypten entlehnten, Symbol des Weltalls; es bedeutet die stoffliche All-

seitigkeit und Vollendung. Die Welt spaltet sich in die drei Theile: Himmel, Erde, Unterwelt; die Grundelemente der Welt sind Luft, Erde, Feuer; das menschliche Wesen offenbart sich in Leib, Seele, Geist; die Familie gruppirt sich in Vater, Mutter, Kind; die Zeit theilt sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; Tag, Nacht und Monat spaltete man in drei Theile. Constat, sagt Servius, triplicem esse Apollinis potestatem et eundem esse Solem apud superos, Liberum Patrem in terris, Apollinem apud inferos. Und Lucan sagt: Cui numine mixto Delphica Thebanæ referunt Trieterica Bacchæ.

Eine höhere Bedeutung erhält die Dreizahl in den Mythen. Sie ist die Symbolik des Aufstrebens der Stofflichkeit zum Lichte, des Eingehens des Werdens in das Sein, sie bedeutet die Verklärung des Geweihten zur Unsterblichkeit, die Hoffnung auf eine ewige Wiedergeburt. Deshalb ist Dionysos dreifach.

In beiden Fällen wird nun mit der Dreizahl der Begriff der Vollendung verbunden, der sich dann vielfach von dem ursprünglichen Grundgedanken ablöst und überhaupt die Vollkommenheit, sowohl bei Göttern als Menschen, bedeutet. Sie alle sind ja gleichermaßen von dem Stoffe beherrscht, aus demselben hervorgegangen und haben darin ihre Grenze. In diesem Sinne sagen die Pythagoräer, ternarium numerum perfectum sei Eigenthum des höchsten Gottes; in diesem Sinne redet man von einer triplex potestas der Hekate. Darum hat Jupiter ein trifidum fulmen, Neptun einen Dreizack, Pluto einen dreiköpfigen Höllenhund. Deshalb sind der Parzen und Furien und Mufen drei; deshalb finden sich so oft unter den Götterkindern drei Geschwister, und wenn die Fülle menschlicher Glückseligkeit gepriesen werden soll, so heißen sie dreimal selig. So ist es wohl auch gemeint, wenn Evander in seiner Abschiedsrede (Virg. Aen. 8, 564 seqq.) vom Könige Herilus sagt:

Nascenti cui tres animas Feronia mater

— Horrendum dictu — dederat, terna arma movenda;

Ter leto sternendus erat.

Es ist hier immer die Fülle und Vollendung, die bis zur äußersten Grenze geht.

Vergleichen wir nun hiermit den Gebrauch der Dreizahl in der Schrift, so zeigt sich im Alten Testamente zunächst in der Schöpfungsgeschichte die Dreizahl als die Einwirkung des Göttlichen auf die Welt.



Mit den ersten drei Tagen kommt die Schöpfung zu einem vorläufigen Abschluß; dem Stofflichen wird das Siegel der Göttlichkeit aufgedrückt. Die Dreizahl ist hier nicht, wie im Heidenthum, ein Gesetz des Stoffes selbst in seiner Entfaltung, sondern eine göttliche Lebenswirkung auf den zunächst als Chaos geschaffenen Stoff. Damit ist eine leise Hindeutung auf das innergöttliche Leben selbst gegeben, welches jedoch der alte Bund noch nicht enthüllte. Das göttliche Leben selbst ist in der Dreizahl bestimmt, Gott ist der Dreieinige. Drei ist somit allerdings nicht unmittelbar die Signatur des göttlichen Seins in seiner Urtiefe, wohl aber seiner innern Lebensbewegung. Da diese aber von Ewigkeit ist, so kann man ja wohl sagen: die Drei ist die Symbolik der Trinität (gegen Vämmert). Sie offenbart sich also nicht, wie bei den Heiden, zunächst nur im Stoffe, sondern ist Gottes Wesen selbst eigen; sie ist nicht, wie in den Mysterien, ein Aufstreben von unten nach oben, sondern ein göttliches Siegel, welches das Stoffliche dem Ewigen weiht. Deshalb tritt sie so bedeutungsvoll an der Stifths- hütte hervor, deshalb ist die Ausgangsthür des Allerheiligsten dreigetheilt. Am allermeisten aber mußte sie dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes, aufgeprägt sein, daher die Trichotomie. Solche Hindeutungen auf das dreieinige Leben Gottes finden sich bekanntlich mehrere, z. B. bei jener Theophanie Jes. 6, 3; nicht aber gehört hierher die Erscheinung Gottes mit 2 Engeln vor Abraham's Hütte, hingegen wohl das Dreimalheilig der 4 Thiere Offenb. 4, 8. Philippson meint zwar zur ersten Stelle: „Die älteren christlichen Ausleger quälten die Trinität heraus,“ er hätte das Duälen jedoch besser von den Targumim ausgesagt, welche eine Beziehung auf die 3 Welten, die geistige, die solarische und irdische, darin fanden. Er erklärt es für eine Verstärkung des Begriffs, wie Jer. 7, 4, wo dreimal steht: Hier ist des Herrn Tempel. Allein verschiedene Fälle wollen verschieden beurtheilt sein und mit der einfachen Angabe „eine Verstärkung“ ist die Sache nicht abgemacht, sondern es will nachgewiesen sein, warum diese Verstärkung nicht eine zweifache, sondern eben eine dreifache ist. Dort nun, wo die Aussage sich auf eine Eigenschaft des göttlichen Wesens bezieht, muß in demselben selbst der Grund hiezu liegen, und diesen muß die Analogie der Schrift aufweisen. Die Dreizahl ist also zunächst eine Symbolik der inneren göttlichen Lebensbewegung und sie ist zweitens die Signatur der göttlichen Einwirkung auf die Entfaltung des irdischen Stoffes.

Wenn nun Keyser die Dreizahl dem Zeitbegriffe zuschreibt, weil

die Zeit sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheidet, ferner weil die Lebensentwicklung sich in Entstehen, Bestehen und Vergehen besondert oder weil alle Lebensentfaltung sich in Ureinheit, Gegensatz und Vermittelung darlegt, so ist das wenigstens nicht der Schrift entnommen. Sie verbindet nirgends die Dreizahl mit diesen Begriffen. Hier aber handelt es sich darum, die Symbolik der Schrift zu erforschen, nicht Naturphilosophie und heilige Schrift durcheinander zu mengen. Jene schreibt die Dreizahl, wie die Alten, der Entwicklung des Stoffes zu, diese versteht darunter die göttliche Signatur, welche sie dem Zeitlichen ausprägt. Die Dreizahl der Schrift hat es nicht mit den Begriffen Leben und Tod zu thun. Wachstum, Heilung, Wiederherstellung und die Eintheilung der Lebenshemmung in Finsterniß, Gefangenschaft und Krankheit lehnt sich ebenfalls nicht an die Schrift an. Wir haben bei dem stehen zu bleiben, was die Bibel uns hierüber bietet. Allerdings findet sich nun auch ein weiterer Begriff der Dreizahl in der Schrift, der sich mit dem Begriffe der Heidenwelt, daß die Zahl Drei überhaupt die Zahl des ersten Abschlusses, der ersten und nächsten Vollendung ist, nahe berührt. Vielfach auch haben wir die Dreizahl als einfache arithmetische Größe zu erfassen, ohne daß wir eine besondere symbolische Dignität darin zu suchen haben. Lehrer hat das zu wenig berücksichtigt und ist selbst in den Fehler gefallen, den er rügt, die Gefahr witziger Spielerei. Zeigen wir das im Einzelnen.

Gen. 22, 4: Am dritten Tage sah Abraham die Opferstätte von ferne. Hier soll Drei auf den Tod hinweisen. Allein der dritte Tag war durch die Entfernung Abraham's bedingt, ist also rein arithmetisch zu verstehen. Gen. 40, 10: Die beiden Träumenden sehen 3 Neben und 3 weiße Körbe. Joseph hat ja hier die Zahl genügend gedeutet. Es sind die 3 Tage zu verstehen, die durch den Jahrestag Pharao's bedingt waren, und nichts giebt uns hier ein Recht, noch etwas Weiteres zu suchen, als was Joseph auslegt. Erhebung und Hinrichtung sind dem Joseph nicht durch die Zahl Drei angedeutet, sondern durch andere Momente des Traumes. Ex. 2, 2: Jochebed verbirgt das Kind 3 Monate. Auch hier sagt der Text ganz deutlich, warum gerade diese Zahl hier steht. Sie konnte das Kind nicht länger verbergen. Der Grund ist ein rein physischer. Ex. 3, 18: Moses verlangt die Erlaubniß, 3 Tagereisen in die Wüste zu gehen. Auch hier liegt durchaus kein Grund vor, eine Symbolik zu suchen; es schwebte wohl Moses die Stätte vor Augen, die er sich zum Zielpunkte ersah. Soll

Drei als runde Zahl genommen werden, so ist es in dem letzten Sinne zu fassen, den wir fanden, nach dem Drei den vorläufigen Abschluß bedeutet; aber von einer Hinweisung auf Leben und Tod ist hier keine Rede. Derselbe Gedanke liegt Jos. 2, 16 dem Auftrage der Heidin Rahab zu Grunde, sie sollten sich 3 Tage im Gebirge verstecken. Es ist der geringste Termin vorläufiger Erreichung eines sicheren Zieles, wie ja auch die Heidin sicher nach heidnischen Gedanken redet, welche eben in dieser Anschauung wurzelten. 1 Sam. 20, 5: David sagt zu Jonathan, er wolle sich bis an den Abend des dritten Tages auf dem Felde verbergen. Die Zahl Drei ist sicher keine zufällige, sie drückt auch hier die relative Vollendung, den ersten Abschluß einer Wartezeit aus. Hingegen die Beziehung auf Schonung des Lebens ist eine gesuchte, durch nichts angedeutet. B. 41: David fällt vor Jonathan auf die Erde und betet dreimal an. Offenbar wurzelt dieser Gebrauch in einer Volkssitte, ist also nicht willkürlich von David gewählt. Wo eine Handlung in ihrer Fülle, in dem vollen Verlaufe gezeigt werden soll, den sie wenigstens bei ihrer ersten Entfaltung erreicht, ist die Zahl Drei die passende. Es liegt auch hier kein Anlaß vor, von dieser Symbolik abzugehen und auf ein Vielerlei der Bedeutungen sich einzulassen. Wenn Elias 1 Kön. 17, 21 sich über dem Kinde der Witwe zu Zarpath dreimal mißt, so läßt sich das aus eben dieser Regel erklären, doch ließe es sich hier auch auf die zweite Bedeutung zurückführen, da es sich um die Macht des Göttlichen über das Menschliche handelt. Petrus verleugnet dreimal den Herrn und dreimal ergeht die Frage an ihn: Hast du mich lieb? Auch hier liegt der Begriff der Vollendung zu Grunde. Petrus hat das ganze Maß der in ihm liegenden Muthlosigkeit erschöpft und der volle Ernst der Prüfung muß ihm darum entgegentreten. Hiskia soll nach 2 Kön. 20, 5 wieder gesund werden und am dritten Tage in das Haus des Herrn gehen. Seine Besserung beginnt mit dem Momente der prophetischen Verkündigung, aber ihren vollendeten Abschluß erhält sie durch den Gang in Gottes Haus. Dieselbe schließliche Vollendung stellt Hos. 6, 2 dar: Er macht uns lebendig nach zweien Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten, daß wir vor ihm leben werden. Die Vollständigkeit der Hilfe Gottes, die es an nichts fehlen lassen wird, ist hiemit zur Anschauung gebracht. Wenn Jona 3 Tage und 3 Nächte im Leibe des Fisches ist, so hat dieß, wie schon aus der Vorbildlichkeit auf Christum hervorgeht, symbolischen Sinn. Die Vollständigkeit seiner Vernichtung ist damit angedeutet. Menschenhilfe ist hier kein

nütze. Der Rath Gottes hat seine Eigengedanken damit gänzlich niedergeschlagen, wie er selbst spricht (2, 7): Die Erde hatte mich verriegelt ewiglich. Unser Heiland war 3 Tage und 3 Nächte nach Matth. 12, 40 mitten in der Erde, offenbar nicht bloß zur Erfüllung der Thatweissagung des Jona, sondern zugleich zur symbolischen Andeutung, daß sein Begrabensein ein wahrhaftiges und vollständiges war, so daß er nach Menschenmeinung als verloren galt. Da er im Grabe nicht bleiben konnte, so blieb er doch 3 Tagnächte darin, um durch die Zahl 3, welche die erste Vollendung der in Bewegung gesetzten Eins ist, anzudeuten, daß, wenn auch das Grab ihn nicht behalten kann, er doch Alles an sich erfuhr, was das Begrabensein charakterisirt. Drei Todtenerweckungen werden von unserm Heiland erzählt. Die Evangelisten heben hiebei die Dreizahl nicht hervor, da diese von verschiedenen Verfassern berichtet werden; wir haben also auch keinen Grund, hier auf die Dreizahl ein Gewicht zu legen. Will man es thun, so sehen wir auch bei diesen keine Nothwendigkeit, von unserer Voraussetzung abzuweichen. Durch die Dreizahl hätte der Herr nur seine vollkommene Macht über den Tod documentirt, die ihn befähigte, das, was er hier in der Zahl des ersten Abschlusses that, unendlich oft zu wiederholen. Eine dreimalige Verkündigung des Leidens und Auferstehens Jesu meldet der Evangelist Matthäus (16, 21. 17, 23. 20, 19) und ebenso Lucas. Nicht ohne Absicht hat der Herr diese Verkündigung wiederholt. Stufenweise wollte er seine Jünger zum Verständniß derselben führen. Durch die dreimalige Verkündigung ist angedeutet, daß es der Heiland an seiner Hinweisung nicht fehlen ließ. Haben die Jünger sie dennoch nicht verstanden, so war es seine Schuld nicht. Aus drei Bestandtheilen war der hohe Rath Israels zusammengesetzt, aus Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten, um auszudrücken, daß er eine Vertretung des ganzen Volkes sei. Drei Tage herrscht Finsterniß durch ganz Aegyptenland (Ex. 10, 22), zum Zeichen, daß sie eine vollständige war und eine für sich abgeschlossene Bedeutung hatte. Drei Tage ist Saulus nicht sehend (Apgsch. 9, 9), als Mahnung, daß seine Seele ganz gebeugt und in sich gebrochen war und dieser Zustand für ihn eine entscheidende Bedeutung haben sollte. David hat nach 2 Sam. 24, 12 dreierlei zu wählen. Drei bedeutet hier die Vollzahl der Uebel und diese selbst tragen wieder die Signatur Drei, außer der ersten Plage, 7 Jahre Theuerung. Außerdem hat er zu wählen zwischen 3 Monaten Flucht oder 3 Tagen Pestilenz; in ihnen kann sich das betreffende Uebel nach seiner ganzen



Fülle entfalten. Drei Tage läßt Joseph seine Brüder (Gen. 42, 17) im Gefängniß verwahren. Es war die vollständig hinreichende Zeit, um zu einem entschiedenen Beschluß zu gelangen. Drei Jahre muß Jesaja (20, 3) barfuß gehen, zum Zeichen, daß Aegypten völlig zu Schanden werden wird. Drei Tage war der erste Termin, den Simson zur Lösung seines Räthsels gab (Richt. 14, 14). Drei ist der erste Abschluß für eine gestellte Aufgabe. Drei Tage suchen die Prophetenkinder nach Elias (2 Kön. 2, 17). Als sie ihn innerhalb dieser Frist nicht finden, halten sie dafür, daß des Suchens genug sei, und kehren wieder um. Offenbar ist ihnen dieser Zeitraum symbolisch. Was drei Tage lang geschehen ist, hat die Berechtigung zum Abschlusse. Drei Jahre lang kommt der Herr zum Feigenbaume (Luc. 13, 7). Als er diese Frist eingehalten hat, spricht er: Haue ihn ab! Wenn der Gärtner noch über diese Frist hinaus bittet, ist es eine Hinweisung auf die überschwengliche Gnade Gottes, die sogar sich ihres völlig begründeten Rechtes begiebt. Drei Wehe ergehen in der Offenbarung (9, 12) über die Welt; in ihnen gießt sich das volle Maß des göttlichen Zornes aus. An diesen und ähnlichen Stellen finden wir nicht etwas specifisch der Heilsökonomie Angehöriges; es ist dieselbe Symbolik, welche das ganze Alterthum durchzieht, die also offenbar bis auf die älteste Zeit des Menschengeschlechtes zurückgeht, ein Erbe des grauesten Alterthums, das einen ahnenden Blick in das Gesetz der Offenbarung des Göttlichen in dieser Endlichkeit gethan hat.

Hingegen fehlt es auch an Stellen nicht, welche die Drei als specifische Heilszahl, als Charakteristik dessen bezeichnen, was Jehovah an seinem Volke thut. Die Drei symbolisirt hier das Siegel, welches der heilige Gott seinen Institutionen, dem, was er in die Endlichkeit treten läßt, ausdrückt, wodurch er sie zu Heilsquellen für sein Volk macht. Warum er nun gerade diese Zahl für das ihm specifisch Eigende wählt, darüber giebt das Alte Testament noch keinen Aufschluß; nur ahnen läßt es, daß diese Zahl eine höhere Bedeutung für das Leben Gottes haben müsse. Solche Bedeutung der Dreizahl finden wir namentlich in dem Mosaischen Segen, denn es ist nicht genug, mit Lehrer nur auf den obigen Begriff der Dreizahl dieß zurückzuführen, so daß der Segen in seiner Dreiheit nur die Fülle göttlicher Gnade, Heil und Leben, leiblich und geistig, antwünschte. Diese Beschränkung geht bei Kultushandlungen nicht an, sie ist deßhalb nicht anwendbar, weil die Anordnungen Gottes auch sein Gepräge haben müssen, Zeugnisse seines Lebens, Ausprägungen seiner Grundgedanken

sind. Die Fülle und Vollständigkeit der mit der Dreizahl verbundenen Gottesgabe ist nur Consequenz, wenn auch allerdings nothwendige. So ist also die Dreizahl des Segens ein Symbol der zur Endlichkeit niederströmenden Segensquelle, des Einwohnens Gottes in seiner Gemeinde. Derselbe Gedanke liegt der Eintheilung der heiligen Kultusstätte zu Grunde; sie symbolisirt das Wohnen Gottes bei den Menschen, die Einprägung seines göttlichen Lebens und Wesens in diese Zeitlichkeit. Darum sind es drei Hauptfeste, die Israel feiert, nicht um damit Zeiten der Lebensförderung zu bezeichnen, wie Lehrer sagt, sondern des Lebensbesizes, der Freude, seinen Gott in seiner Mitte zu haben. Damit wird eine Sache sehr wenig erklärt, daß man fast für jeden Fall andere Bedeutungen setzt. Es gilt vielmehr, den Grundgedanken zu finden und auf diesen Alles zurückzuführen. Diese symbolische Dignität hat auch der häufige Gebrauch der Dreizahl bei den einzelnen Geräthen der Stiftshütte. Deshalb gebietet Moses die Auswahl von drei Levitenstädten, Num. 35, 14, sowohl jenseits als diesseits des Jordan. Dort hat der Frevler eine Freistatt, weil die Gnade Gottes dort wohnt und das Endliche geheiligt hat, daß der Fuß des Rächers den Ort nicht betrete. Darum sind die Weiber nach 1 Sam. 21, 5. drei Tage versperrt gewesen, weil es sich um eine Heiligung für den Herrn handelt, wie der Beisatz klärllich lehrt: Und der Knaben Zeug war heilig. Israel muß sich nach Ex. 19, 10 heiligen auf den dritten Tag, daß sie ihre Kleider waschen. Denn am dritten Tag wird der Herr vor allem Volk herabfahren auf den Berg Sinai. Wo der Ewige zu seinem Volke herabkommt, da hat sein Thun die Signatur der Dreizahl. Als Gott seinen Knecht Samuel beruft, 1 Sam. 3, da geht diesem erst bei dem dritten Rufe das Verständniß der Worte Gottes auf. Da Daniel sich auf eine Offenbarung seines Gottes vorbereiten will (10, 2), ist er drei Wochen lang traurig und salbt sich nicht, bis die drei Wochen um sind. Esther feiert damit ihre Vorbereitung zum Eintritt bei dem Könige, wo es gilt, das Volk Gottes zu retten, daß sie ihre Volksgenossen zu Susan auffordert (Cap. 4, 16), drei Tage weder bei Tag noch Nacht etwas zu essen und zu trinken. Paulus wird entzückt bis in den dritten Himmel (2 Cor. 12, 2); hier erst ist die Stätte der Gegenwart Gottes, denn die Zahl 3 ist die Signatur des ewigen Gottes auch in seiner inneren Lebensvermittlung, wie in seiner Offenbarung an die Menschheit. Alle diese Stellen führen uns über den allgemeinen

Begriff der Dreizahl, wie ihn auch das Heidenthum kennt, hoch hinaus; sie ist hier specifisches Eigenthum der göttlichen Heilsökonomie.

Tritt in der Regel die Dreizahl in solchem Zusammenhang auf, daß sie uns den Abschluß einer Lebensbewegung, ihre Fülle und Vollendung symbolisirt, so finden sich doch auch einzelne Stellen, welche uns das innere Werden, die genetische Entfaltung dieser Fülle darlegen. Zu diesen Stellen rechnen wir 2 Kön. 19, 29: Das sei dir ein Zeichen: in diesem Jahre iß, was zertreten ist, im anderen Jahre, was selber wächst, im dritten Jahr säet und erntet und pflanzet Weinberge und esset ihre Früchte. Hier ist allerdings der schließliche Genuß die Hauptsache, allein es ist zugleich nicht ohne Bedeutung, in das innere Werden einzublicken. Nach Matth. 17, 3 sind Moses und Elias bei dem Herrn. Das Entscheidende ist offenbar auch hier die vollkommene Einheit der Drei; es ist uns hier das innige Zusammengreifen der drei Offenbarungsstufen symbolisirt, aber nicht ohne auf den inneren Gang der Entwicklung derselben hinzuweisen. Das, was die höchste Vollendung uns bietet, ist dieß eben darum, weil jene vorhergehenden Stadien vorausgegangen sind. Aehnlich ist dieser Gedanke auch im Gleichniß von den Weingärtnern ausgeführt, nur daß hier die alttestamentliche Offenbarung sich in drei Stufen darlegt und der Sohn als der vierte erscheint, um einen neuen Weg zu betreten. Die Drei, sofern sie hier dem alten Bunde allein zugeschrieben ist, bedeutet den abschließenden Vollzug jener Gottesoffenbarung, freilich in ihrer genetischen Entwicklung. Darum heißt es Luc. 20, 13: Da sprach der Herr des Weinberges: Was soll ich thun? Der eine Weg ist vollständig zur Anwendung gekommen; auf ihm ist fürder nichts mehr zu versuchen. Nur ein ganz neuer Weg kann noch zum Ziele führen. Es ist daher ein von jener Erscheinung der Dreizahl auf dem Verklärungsberge etwas verschiedener Gedanke. In sinniger Weise endlich führt uns in jene innere Entwicklung eines sich abschließenden und vollendenden Lebens das Wort des Herrn: Die Erde bringt von sich selbst zum ersten das Gras, darnach die Aehren, darnach den vollen Weizen in den Aehren. Dieß könnte man als die Explication der Natur der Dreizahl bezeichnen, wie sie der Kosmos, als Abbild der Gottesherrlichkeit, uns zu geben berufen ist. Die Dreizahl ist nicht Symbol einer ursprünglichen Vollendung in sich, sondern der durch innere Lebensbewegung gewordenen Fülle.

Neben dieser Anerkennung der Dreizahl in ihrer symbolischen Bedeutung muß man aber endlich auch die bloß arithmetische Dignität

derselben an vielen Stellen anerkennen, was Lehrer viel zu wenig beachtet hat. Wo der Zusammenhang selbst nicht im Mindesten auf eine Symbolik hinweist, wo sich Alles ganz einfach aus den arithmetischen Verhältnissen erklären läßt, sollte man nicht eine symbolische Bedeutung herauszupressen versuchen; man bringt damit nur die Symbolik selbst in Verruf. Zu solchen Stellen rechnen wir Ex. 15, 22: Die Kinder Israel wanderten drei Tage in der Wüste, daß sie kein Wasser fanden. Die Zahl 3 ist hier nicht eine absichtlich erwählte, sondern durch die geographischen Verhältnisse gegebene; in der Zahl selbst ist nicht die mindeste Anspielung auf Hunger und Durst. Das- selbe gilt von Ex. 19, 1: Im dritten Monat nach dem Ausgang der Kinder Israels aus Aegypten kamen sie dieses Tages in die Wüste Sinai. Nichts berechtigt hier, über die geographische Nothwendigkeit hinauszugehen. 1 Sam. 9, 20: Saul sucht seine Eselinnen drei Tage. Was soll hier die Dreizahl mit dem Suchen zu thun haben? Der vierte und fünfte Vers geben uns ja hinreichenden Aufschluß durch die Ortsentfernungen, warum sie gerade so lange brauchten. 1 Sam. 30, 12 finden sie einen Aegypter, der in drei Tagen und drei Nächten nichts gegessen und getrunken hatte und den sie mit einem Stück Feigen und zwei Stück Rosinen wieder erquicken. Ich sehe hier durchaus keinen Grund, über die einfachen geschichtlichen Verhältnisse hinauszugehen. Nach 2 Sam. 21, 1. ist zu David's Zeit drei Jahre Theurung. Keinenfalls hat die Dreizahl hier mit Hunger und Noth etwas zu thun; höchstens könnte man sagen, daß David in der bereits vollendeten Dreizahl der Hungerjahre einen nothwendigen Abschluß der Noth für das Land sah, so daß er an den Herrn sich wandte und sein Angesicht suchte, um eine neue Zeit zu erflehen. Wenn der Herr Matth. 15, 32 sagt von jenen 4000: „Es jammert mich des Volks, denn sie nun wohl drei Tage bei mir verharren“, so ist dieß nicht bloß streng historisch, sondern auch ohne die leiseste Andeutung der Textes, daß hier eine symbolische Beziehung zu suchen sei. Die Eltern Jesu finden nach Luc. 2, 46 ihren Sohn nach drei Tagen; auch hier ist jede Angabe so ganz den Ortsverhältnissen entsprechend, daß man, falls hierin symbolische Bedeutung zu suchen wäre, Gefahr liefe, die geschichtliche Wahrheit darüber zu verlieren. Wir bleiben deßhalb hier einfach bei der arithmetischen Dignität der Zahl stehen und glauben, daß man sich an ihr überall da genügen lassen müsse, wo der Inhalt selbst nicht über dieses einfache Verhältniß hinausweist.

Was Lehrer schließlich noch bemerkt über die Usurpation der Trias



von Seiten des Vaters der Lüge, scheint nur in Bezug auf Offenb. 16, 13 einen Anhalt zu haben, da hier nicht bloß eine Dreifaltigkeit der bösen Mächte, Drache, Thier und falscher Prophet, genannt wird, sondern auch aus dieser Dreieinheit drei unreine Geister ausgehen. Auch Bengel findet hierin einen Gegensatz gegen die heilige Dreieinigkeit; allein zwingend ist diese Annahme nicht, da, wie wir sahen, jede Lebensbewegung in ihrer primitiven Entfaltung das Gesetz der Dreizahl an sich trägt und also das Böse diese Dreieinheit nicht absichtlich erstrebt, sondern vielmehr mit innerer Nothwendigkeit diesem Gesetze unterliegt. Alle übrigen angeführten Beispiele lassen sich mit Leichtigkeit auf eine der oben angegebenen Deutungen zurückführen.

Wenden wir uns hierauf zu der Zahl Fünf. Im Sanskrit wird sie mit *pancan* bezeichnet, daraus äolisch *πέμπε* durch Erweichung des *a* und Vertauschung des Gutturalbuchstabens mit der labialis, ferner attisch *πέντε* durch Umsetzung in die dentalis. Im Gothischen, Englischen und Deutschen, fünf, five, fünf, haben sich die labiales erhalten, im Lateinischen die gutturales: *quinque*. Als Stamm sieht man *ca-ca*, *kai-kai*, *que-que* an, also eine Addition vorausgehender Zahlen, der 2+3, und darauf gründet sich auch die Symbolik der alten Griechen und Römer. Von einem anderen Gesichtspunkte geht das hebräische *חמץ* aus, das man von *חמץ* zusammenziehen, herleitet, zunächst also wohl die in den 5 Fingern sich zusammenziehende Hand, die Einigung gesonderter Elemente. Auf diese beiden Grundgedanken läßt sich nun auch füglich alle Symbolik dieser Zahl zurückführen. Die Alten hielten sich zunächst an die Naturerscheinungen. „Wir haben in uns selbst 5 Sinne, ebensoviel Seelenkräfte und an jeder Hand 5 Finger. Der fruchtbarste Same wird fünffach getheilt, denn man hat nie gehört, daß ein Weib mehr als 5 Kinder auf einmal geboren habe. Das römische Recht bestimmte, daß bei Erbschaften für den Fall, daß die Wittve schwanger sei, der lebende Sohn nur den sechsten Theil vorläufig erhalten könne, denn Aristoteles habe geschrieben, *quinque nasci posse, quia vulvae mulierum totidem receptacula habere possint, et esse mulierem Romae Alexandrinam ab Aegypto, quae quinque simul et tum habuerit incolumes*. (Ja, Paulus Diaconus erzählt sogar von einer Neugeburt.) Im Weltall ist die Erde durch 5 Zonen, der Himmel durch 5 Zirkel eingetheilt. Diese zusammenfassende Kraft legt der Fünzfahl Macrobius bei, wenn er von dem *quinarius* sagt: *omnia, quaeque sunt quaeque videntur esse, complexus est*. Man wies auf das Wortspiel *πάντα*

und πέντε hin; man erklärte mit 5 die Zahlenreihe für abgeschlossen und bezeichnete „zählen“ mit πεμπάζειν.“ Darauf mögen manche Gebräuche des Alterthums beruhen, auf die Bachofen hinweist. So verlangt Plato 5 Hochzeitsgäste, Domitian bestimmte die Umläufe auf 5, man trank so viel Becher, quot digiti sunt in manu; man feierte der Minerva Quinquatria nach Ovid. Fast. 3, 810:

Nominaque a junctis quinque diebus habent.

So viel liegt klar vor, daß die Zahl 5 im alten Heidenthum eine große Rolle spielte. Die Aegypter zählten 5 Götter: Osiris, Anubis, Typhon, Isis, Mephtys, sie hatten 5 Schalttage, an denen sie diese Götter geboren sein ließen. Das römische Recht berücksichtigt die Fünzfzahl vorzugsweise. Ein Fünfjahrcyclus ist bei Verpachungen angenommen, 5 Jahre darf die Frau, welcher das divortium zur Last fällt, nicht wieder heirathen, die quinquennii praescriptio ist bei der querela non numeratae dotis üblich. Zur Behütung der Geburt werden mulieres liberae duntaxat quinque geschickt haeque simul omnes inspiciant. Ob aber diese Symbolik tiefer greift als eben auf jene complexio, welche durch die Zusammenfassung der Hand in den 5 Fingern bedeutet ist, bezweifle ich.

Fragt man nun nach dem Unterschiede der 3 und 5 in ihrer symbolischen Bedeutung, so antwortet Bachofen: „Beide bezeichnen das stoffliche All, aber die Drei stellt es dar in seiner unendlichen Ausdehnung, die Fünf in seiner Beschränkung, jene in seiner Göttlichkeit, diese in seiner stofflichen Gliederung. Beide stellen uns den Stoff dar in seinem Triebe nach Vervollkommnung, aber nach verschiedenen Seiten, die Drei nach der Seite vollkommener Entfaltung durch das All, die Fünf nach jener der Verbindung des Getrennten, der Verschmelzung zweier geschlechtlichen Gegensätze. Die Bewegung der Trias ist eine multiplicative, bei welcher die Grundzahl stets dieselbe bleibt, die der Pempas eine additionelle. Jene entwickelt Einheitliches, diese führt Getrenntes zur Einheit zurück.“ Mir scheint, daß man bei der Fünzfzahl zwei verschiedene Anschauungen auseinanderhalten muß, die sich schon in der Wortableitung charakterisirt haben. Die eine spätere philosophische geht auf das additionelle Element zurück, sie betrachtet die Fünf wesentlich als aus 2 und 3 entstanden und auf die mystische Bedeutung dieser beiden gründet sie dann die Symbolik der Fünzfzahl; die andere ältere hält an dem multiplicativen Elemente fest. Ihr erschließt sich die Einheit unmittelbar in der Fünzfzahl, wie die eine Hand in den 5 Fingern. Es ist ihr aber der Abschluß des End-

lichen, es ist nicht wie bei der Dreizahl, die eine innere Selbstbewegung enthält, das actuelle Element, sondern vielmehr das passive vorwiegend. So in der ägyptischen Mythologie, so im römischen Gerichtswesen; nichts deutet hier auf eine Verschmelzung des männlichen und weiblichen Elements hin. Daher werden die Censur und die Geschäfte der *mancipatio* im fünften Jahre geübt, daher zerfällt das römische Volk in 5 Klassen, darum heißt es, die Natur bediene sich in ihren Schöpfungen der Fünfszahl.

Die andere Anschauung vertritt die mystische Philosophie. Die Pythagoräer haben die *Pempas* die Ehe genannt, weil 5 aus  $3+2$ , aus der ersten männlichen und weiblichen Zahl entsteht; sie ist, sagt Plutarch, theils dem Vater, theils der Mutter ähnlich, und de defectu oraculorum c. 35 setzt er auseinander: Die 2 ist die erste gerade, die 3 die erste ungerade Zahl. Aus diesen beiden entsteht die 5, die ihrer Zusammensetzung nach beiden gemeinschaftlich, in Ansehung ihrer Kraft aber ungerade ist. Da das Sinnliche und Körperliche seiner Zusammensetzung wegen durch die Gewalt der Verschiedenheit in mehrere Theile getheilt wird, so durfte die Zahl derselben weder die erste gerade noch die erste ungerade sein, sondern eine dritte, die aus diesen zusammengesetzt ist, damit sie aus beiden Principien ihre Entstehung bekäme. Wie nun beide mit einander vereinigt wurden, so behielt das bessere principium (das ungerade) die Oberhand über die das Körperliche trennende Unbestimmtheit, setzte derselben Schranken und stellte die Einheit in die Mitte, um zu verhindern, daß das All nicht in zwei Theile getheilt würde. Den Grund, warum die ungerade Zahl als die männliche bezeichnet wird, giebt uns Eustrophus bei Plutarch an: „Bei der Theilung der ungeraden Zahl bleibt allemal zwischen den beiden Hälften etwas übrig und insofern kommt ihr eher als der geraden Zahl eine Zeugungskraft zu; sie behält auch, wenn sie mit der andern vermischt wird, stets den Vorzug, ohne ihn je zu verlieren. Denn aus beiden wird durch keine (additionelle) Verbindung eine gerade Zahl, sondern allemal eine ungerade.“ Die Römer gaben deshalb den Mädchen am 8. Tage den Namen, den Knaben am 9.; das war der dies lustricus oder nomenclum, an welchem sie ihre *crepundia*, jene metallenen Spielsachen, erhielten, die sie am Halse trugen. Die Namen der Männer waren drei, die der Weiber zwei. Die olympischen Götter hatten die ungerade Zahl, die chthonischen, als der Mutter Erde angehörig, die gerade. Die Drei ist die zeugende Potenz, die Zwei bedeutet den weiblich empfangenden Stoff; in der

Dreizahl ist die Trennung zur stofflich entwickelten Einheit zurückgekehrt und sie selbst wird nun zeugende Kraft für die folgenden Zahlen. So viel geht also aus dem Allem hervor, daß die Fünfszahl im Heidenthum eine große Rolle spielt.

Wie verhält es sich nun mit ihr im Schriftgebrauche? Lehrer sagt: „5 ist die Zahl der einzelnen, ergänzungsbedürftigen Hand, bedeutet die Grundlegung, ist als Hälfte der 10 zu fassen und symbolisirt also das Halbe, die Vorstufe der Vollendung, ferner verhältnißmäßige Wenigkeit, dann aber doch auch als relative Fülle.“ Prüfen wir die Stellen. Die 5 ersten Gottesworte sollen auf die 3 ersten Schöpfungstage fallen; allein es findet sich ja nur viermal „und Gott sprach“ und dann ist mit nichts angedeutet, daß auf die Zahl der Worte hier ein Werth zu legen sei. Die Zählung wird nur an den Tagen vorgenommen. Auch bei diesen aber ist der fünfte Tag nicht etwa markirt, sondern im Gegentheile eng mit dem sechsten versflochten. Eine Spur von Symbolik können wir hier ebenso wenig wahrnehmen wie bei den חַדָּשִׁים, von denen 5 der Menschheit im Allgemeinen, 5 dem Gottesvolke angehören. Die Fünfszahl hätte hier höchstens Bedeutung als Hälfte der Zehnzahl, selbständige Dignität hat sie nicht. Beim Bau der Arche (Gen. 6, 15) finden wir neben der Dreizahl auch die Fünf. Kliefoth meint, sie bedeute als Bruchzahl der Zehn, daß nur ein Bruchtheil der Menschheit gerettet werden solle, der aber (weil mit 10 verbunden) die ganze Erde wieder erfüllen werde. Ich halte das für eingetragen; 50 Ellen der Breite sind das natürliche Verhältniß zu 300 Ellen der Länge und daher rein durch Zweckmäßigkeitsgründe bedingt. Bedeutungsvoll scheint mir nur die Dreizahl hier; das andere Maß ist aus dem Verhältnisse zu dieser gegeben.

Auffallend ist es nun allerdings, daß die Fünfszahl von heidnischen Fürsten sich häufig findet. Gen. 14, 8 zieht der König von Sodom, Gomorrha, Adama, Zeboim und Bela oder Zoar in den Streit aus und es wird ausdrücklich bemerkt, daß 5 Könige gegen 4 standen. Doch ist es auch hier natürlich, daß es 5 Könige sind, da eben 5 größere Gemeinwesen im Salzthale sich fanden. Das Bedeutungsvolle liegt also nicht in der Fünfszahl der Fürsten, die nach Lehrer eine Mehrheit, nicht die Gesammtheit bezeichnen soll. Wir müssen das als irrig verwerfen. Vielmehr haben wir unsere Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß die kananitischen Völker die Fünfszahl in ihren größeren Gemeinschaften festhielten. Fünf Bundesstädte befinden sich im Salzthale, 5 Häupter der Philister werden Jos. 13, 3, Richter 3, 3



gezählt, nämlich der Gasiter, Asdoditer, Askaloniter, Gethiter, Ekroniter und Aviter. Fünf Könige finden wir bei den Midianitern, Num. 31, 8, nämlich Evi, Refem, Zur, Hur und Reba. Auch die Amoriter haben nach Jos. 10, 5 fünf Könige, nämlich zu Jerusalem, Hebron, Jarmuth, Lachis, Eglon. Fünf Stämme werden bei den Kananitern gezählt, Ex. 13, 5, und bei den Midianitern, Gen. 25, 4. Das kann nicht rein zufällig sein, sondern hat symbolische Bedeutung. Diese haben wir indeß nicht erst zu suchen, sie ist uns in der Grundbedeutung der Fünf gegeben, welche die Hand mit den 5 Fingern vorbildet. Sie symbolisirt die Zusammenfügung der verschiedenen Corporationen eines Stammes zu einer politischen Einheit. Gleichwie die 5 Finger aus der einen Hand entspringen und sich besondern, diese Besonderheit aber dadurch wieder ausgleichen, daß sie der einen Hand dienen, so symbolisirten jene Völker, die den Naturcultus übten, damit ihre Stammeseinheit. Den Grund dieser Symbolik also haben wir nur auf heidnischem Gebiete, auf dem Gebiete des Naturcultus, zu suchen. Auch die Auszeichnung, welche Joseph dem Benjamin zukommen läßt durch die Fünzfahl, wurzelt nicht in der Heilsökonomie, sie ist in ägyptischen Anschauungen zu suchen. Gen. 43, 34 wird dem Benjamin fünfmal mehr vorgetragen, denn seinen Brüdern. Es durften aber die Brüder hier nichts Anderes als rein ägyptische Sitte ahnen. Nach Gen. 45, 22 erhält er bei der Rückkehr 5 Feierkleider. Daß dieß nicht eine willkürliche Zahl, deuten uns andere Stellen. Pharao trifft (Gen. 41, 34) die Anordnung, daß in den sieben reichen Jahren der Fünfte erhoben werde. Als Joseph seine Brüder (Gen. 47, 2) vorstellt, wählt er gerade fünf heraus. An diese in Aegypten so bedeutungsvolle Zahl schließt sich die Weissagung Jesaja an (C. 19, 18): Zu der Zeit werden 5 Städte in Aegyptenland sein, die da reden nach der Sprache Kanaans und schwören bei dem Herrn Zebaoth. Den Grund hievon haben wir bereits oben in der ägyptischen Mythologie gefunden. Es ist der Abschluß des Endlichen, die Fülle und Vollkommenheit, welche sie in ihren Göttern vorgebildet fanden. Joseph hat sich hier also der Landessitte angeschlossen. Wachofen findet den Grund darin, daß Joseph und Benjamin die Eltern gemeinsam haben, allein dieß eben wollte Joseph nicht merken lassen, und wir haben keinen Anlaß gefunden, Fünf als Zahl der gemeinsamen Abstammung durch das Band der Ehe anzuerkennen.

Die Fünzfahl begrenzte die erste Zahlenreihe, daher heißt zählen *πεντάζειν*. Wo sich daher ein Abschluß bei einer geringeren Zahlen-

menge zeigen soll, geschieht dieß mit 5. Darauf weisen uns auch mehrere Stellen der Schrift. So rechnet Abraham Gen. 18 mit 5 abwärts und schließt mit zweimal 5. Wenn Jemand einen Ochsen gestohlen hat, so soll er nach Ex. 22, 1 fünf Ochsen für einen wiedergeben. Das Fürstenopfer liefert nach Num. 7, 17 5 Widder, 5 Böcke und 5 jährige Lämmer. Bei der Sühne ist ein Fünfstel darüber zu geben, Lev. 5, 16. 6, 5. 22, 14; Num. 5, 7. Dahin gehört auch Num. 18, 15, 1 Sam. 17, 40 u. Lev. 26, 8: Euer Fünf sollen Hundert jagen. Num. 11, 19 zeigt uns die Steigerung in den üblichen Zahlen des Abschlusses: Nicht einen Tag sollt ihr essen, nicht zweien, nicht fünf, nicht zehn, nicht zwanzig Tage lang. Jes. 30, 17: Euer 1000 vor eines Einzigen Schelten, vor dem Schelten von Fünf werdet ihr fliehen. Luc. 12, 6: Verkauft man nicht 5 Sperlinge um 2 Pfennige? B. 52: Von nun an werden 5 in einem Hause uneins sein, 3 wider 2 und 2 wider 3. Luc. 14, 19: Der Andere sprach: Ich habe 5 Joch Ochsen gekauft. 1 Cor. 14, 19: Aber ich will in der Gemeinde lieber 5 Worte reden mit meinem Sinn, auf daß ich auch Andere unterweise, denn sonst reden 10,000 Worte mit Zungen. 1 Sam. 21, 3: Hast du nun was unter deiner Hand, ein Brod oder 5, die gib mir in meine Hand, oder was du findest. Richter 18, 15: Da antworteten die 5 Männer, die ausgegangen waren, das Land Laïs zu erkundigen. 1 Sam. 25, 18: Da eilte Abigail und nahm 200 Brode und 2 Regel Wein und 5 gekochte Schafe und 5 Scheffel Mehl und 100 Stück Rosinen und 200 Stück Feigen und lud es auf Esel.

Bisher haben wir uns ausschließlich auf dem Gebiete rein menschlicher Anschauung bewegt und es fragt sich nun weiter, ob die Fünfszahl nicht auch in die Symbolik der Heilsoökonomie aufgenommen worden sei. Einen selbständigen Gebrauch derselben vermögen wir nicht anzuerkennen, nur als Hälfte der Zehnzahl kommt sie in Betracht, und da mag man allerdings die Idee ausgeprägt finden, daß die mit der Fünfszahl gezeichneten Gegenstände nur eine Vorstufe zur Vollendung ausdrücken. Die Anwendung hievon finden wir in den Maßen des Vorhofes. Der Brandopfer-Altar ist nach Ex. 38, 1 5 Ellen lang und breit, während der Räuchaltar 1 Elle lang und breit ist. Der Vorhof hat gegen Mittag und Norden  $5 \times 4$  Säulen und  $5 \times 20$  Ellen, gegen Abend hat er (B. 12)  $5 \times 10$  Ellen mit  $5 \times 2$  Säulen, ebenso gegen Morgen. Die Umhänge hatten (B. 14) auf den Flügeln  $5 \times 3$  Ellen. Das Tuch in dem Thor des Vorhofes hat eine Länge von  $5 \times 4$  Ellen (B. 18), eine Breite von 5 Ellen

Die Breite des Vorhofes ist (E. 27, 18)  $5 \times 10$  Ellen, die Höhe 5 Ellen. Diese häufige Wiederkehr der Fünfszahl weist auf eine Absicht hin und diese kann keine andere sein, als den vorbereitenden Charakter des Vorhofes zu bezeichnen. Wenn die Wohnung selbst (nach Ex. 26, 3) mit 5 Teppichen versehen ist, so liegt auch hier derselbe Gedanke zum Grunde. Das Äußere ist der Wegweiser und Führer zum Innern. Nach demselben Grundsatz ist die Anwendung der Fünfszahl bei den Seitengemächern des Salomonischen Tempels (1 Kön. 6, 6. 10) und bei der Halle des Ezechiel'schen Tempels (E. 40, 30. 48) zu erklären. Wenn Balmer-Rind zu diesen Stellen sagt: „Durch die Maße 5 und  $5 \times 5$  weist diese äußere Halle auf die menschliche Natur hin, die in Christo für ihre Schuld die Strafe erlitt“, so liegt dieß der durchgreifenden Symbolik am Vorhofe fern. Diese hält sich auf viel allgemeinerem Gebiete.

Auch von dieser Zahl haben wir schließlich zu bemerken, daß sie vielfach in bloß arithmetischer Dignität sich findet und daß wir es als gezwungen und unnatürlich bezeichnen müssen, wenn man ihr da eine symbolische Bedeutung geben will, wo sie nur in historischen Verhältnissen wurzelt. 1 Sam. 6, 4 geben die Fürsten der Philister 5 goldene Feigwarzen als Schuldopfer, wie ausdrücklich bemerkt ist, nach der Zahl der Fürsten, also ohne allen symbolischen Hintergrund. Nach 2 Kön. 6, 25 kostete bei der Theurung zu Samaria ein Viertelthail Rab Taubenmist 5 Silberlinge; nach E. 7, 13 nehmen sie 5 der übrigen Rosse und senden sie fort, wobei nicht der geringste Anlaß ist, auch nur irgend eine symbolische Beziehung zu finden. Matth. 14, 17 speist der Herr die 5000 Mann mit 5 Broden und 2 Fischlein. Es ist kein Grund, an einer rein historischen Angabe zu zweifeln und mit Lehrer darin nur die Hindeutung auf die Wenigkeit der Brode zu finden. Luc. 16, 28 sagt der reiche Mann: Ich habe noch 5 Brüder. Auch hierin ist keine runde Zahl zu suchen, am allerwenigsten die Hindeutung auf eine geringe Anzahl. Dasselbe gilt von den 5 Männern, die nach Joh. 4, 18 das samaritanische Weib hatte, und von den 5 Hallen, welche 5, 2 an dem Teiche Bethesda sich befanden. Und auch Offenb. 17, 10 ist keineswegs eine Symbolik zu suchen, wie Lehrer meint, der auf die gebrochene 10 als Symbol der gefallenen Weltmächte hintweist, denn einmal hat 5 diese symbolische Bedeutung gar nicht und ferner war das zu Johannis Zeit eine rein historische Thatsache, daß 5 Weltmächte gebrochen waren und die sechste eben in Blüthe stand. Dieß ist unser Resultat in der Untersuchung der Fünfszahl.

Wir wenden uns schließlich noch zur Erläuterung der Zahl 7, שֶׁבַע. Dieses ist weder mit Meier auf שְׁבִיט, kleine Sonne, als sei die Zahl 7 nach den 7 Planeten benannt worden, noch mit Leyrer auf שֶׁבַע = שָׁבַע, sättigen, zurückzuführen, so daß der Grundbegriff Sättigung wäre, Fülle, Ueberfülle; ersteres nicht, weil das Wort für Sieben eher zu finden war als für Planeten, die den ersten Menschen fernner standen; letzteres nicht, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß die Sieben ein relativ völliges Zahlensystem bedeutet. Hingegen ist über allen Zweifel erhaben, daß die semitische Bezeichnung der Siebenzahl mit der indogermanischen auf einem Stamme ruht. Das Sanskrit hat dafür das Wort sap-tan, Zend hap-tan, Griechisch ἑπτά, Lateinisch sep-tem, Englisch sev-en, Deutsch sieben, wobei der Zungenlaut ausgefallen ist. Dieser Stamm erscheint uns wieder in ἄπτω, ἄφῆ, haften, קָבַע, knüpfen. Alles dieß weist uns auf den Begriff des Festhaltens, des sich Verpflichtens, des Bundes, hin. Darnach erscheint die Siebenzahl von vorn herein als eine heilige Zahl, die wesentlich auf Bund und Verknüpfung hindeutet. Wie deßhalb שֶׁבַע im Niphal durch die Bedeutung „sich verhaften, verpflichten“, in die speciellere „schwören“ übergeht, so heißt auch im Sanskrit sap „schwören“. Will man שֶׁבַע, satt sein, mit diesem Stamme in Verbindung bringen, so ließe sich der Gedanke so vermitteln, daß da, wo die Nahrung haftet, Sättigung eintritt; שָׁבַע, ruhen, aber ist auch ein Festhaften an einer bestimmten Lage. Sieben also wäre die Zahl heiligen, verhaftenden Bundes, keineswegs aber, wie Zehetmayer in seinem Programm über die Verbalbedeutung der Zahlwörter behauptet, bedeutet es Summa oder Gesamtheit.

Ist demnach die Sieben ihrer Wurzel nach die Bundeszahl, also die Zahl, welche von der Erfahrung eines Bundes, eines Verhaftetseins des Menschen an Gott ausgeht, weil Gott sich an den Menschen hingegeben hat: so ruht ihr Ursprung in einer historischen Thatsache. Und diese ist wohl keine andere als der Eintritt Gottes in Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen, welche sich stufenweise in dem Sechstageswerk vollführt und im siebenten Tage ihr Ziel erreicht. Da versenkt sich Gott zu unlösbarem Bunde in die Herzen der Menschheit und ruht durch die Gemeinschaft mit ihnen zugleich im All, und der Mensch ist dadurch Gott zu untrennbarer Verbindung verhaftet. Darum ist allerdings ein Zusammenhang zwischen שֶׁבַע sieben, und שָׁבַע ruhen, und in dieser Ruhe Gottes im Menschen ist dann die שְׁבִיט, die Fülle und Erfüllung, erreicht. Die Sieben ist die Zahl des



Kommens Gottes zu dem Menschen, seiner Ruhe im Menschen, des Verhaftetseins des Menschenherzens an den ewigen Gott, der schließlichen Einigung beider.

Die Siebenzahl wurzelt also in ihrer symbolischen Bedeutung im höchsten Alterthum; aus dem Orient ist ihr Verständniß schon in den ältesten Zeiten nach Europa gewandert, wenn auch einzelne Anwendungen der Siebenzahl, z. B. die Bezeichnung der Wochentage nach den 7 Planeten (Dio Cass. 37, 18), erst später Aufnahme im Abendlande fanden. Philo hat eine eigene Schrift *de septenario* geschrieben, ebenso der Peripatetiker Hermippus und Varro, und Philo hebt seine Schrift mit den Worten an: *τὴν δὲ ἑβδομάδος φύσιν οὐκ οἶδ' εἰ τις ἱκανῶς ἀναμνησάμενος δύναιτο, παντὸς οὖσαν λόγου κρείττονα*. So hohe Ehrfurcht erfüllt ihn vor derselben, daß er ihre Etymologie auf *σέβομαι* zurückführt. So irrig diese auch ist, so ist sie doch ein Beleg für die hohe Achtung vor der Heiligkeit dieser Zahl, und daß sie auch bei Griechen und Barbaren in Ehren gehalten wird, ist ihm ein Sieg des jüdischen Principes über die Welt. Ja, der Jude Aristobul dichtete dem Homer und Vinus Verse an, wie folgende:

*Ἑβδομον ἡμᾶς ἔην καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα,*

*Ἑβδομάτῃ δ' ἡοῦ τετελεσμένα πάντα τέτυκται,*

obgleich Griechen und Römer die Heiligung des siebenten Tages nicht kannten, ja ursprünglich auch nicht die Benennung der Tage nach den Planeten und ihren Abschluß durch die Siebenzahl. Das Wesentliche der heiligen Siebenzahl scheint also bei Griechen und Römern verloren gegangen zu sein.

In welchem Zusammenhang findet sich nun bei ihnen die Siebenzahl? Apollo heißt *ἑβδομαγέτης*. Das Fest der Thargelien und der Ronneen wurde ihm zu Ehren an einem siebenten Tag gefeiert. Siebenmal umkreisen die Insel Delos die sangreichen Schwäne des Pactolus, da tritt der jugendliche Gott hervor. Da bezieht er mit 7 Saiten die göttliche Lyra. Der Neumond und der siebente Monatsstag waren dem Apollo heilig; da hatten die Knaben ihren Spiel- und Scherztag. Am siebenten Tage gab er dem Agamedes und Trophonius, welche den Tempel zu Delphi gebaut hatten, ihren Lohn. Sie legten sich in der siebenten Nacht schlafen und starben. In älteren Zeiten weissagte die Pythia nur einmal des Jahres, am Geburtstage des Apollo:

*Ἑβδομή, ἣν ἐτίλησεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων.* Dem Apollo und der Artemis bringt man 7 Knaben und 7 Mädchen als Sühne.

Bachofen sucht nun alle diese Angaben so zu deuten, daß hier dieselbe Idee zu Grunde liege wie der hebräischen Anschauung. Apollo sei der *τελεσφόρος*, der große Lichtheld, mit dem die Vollendung eintritt. Allein die Schöpfung ist in 6 Tagen zu Stande gekommen, Apollo erst am siebenten geboren. Mit Recht sagt Philo: *ἀ γὰρ ἐγέννησεν ἑξῆς, ταῦτ' ἑβδομὰς τελεσφορηθέντα ἐπεδείξατο*. Die Vollendung war mit dem sechsten Tage gegeben, der siebente drückte nur das Siegel auf. Wir können in dieser griechischen Auffassung gar keine Spur der ursprünglichen Symbolik mehr erkennen. Die Sieben ist hier rein aus der Beobachtung siderischer Verhältnisse entsprungen und hat keine höhere Bedeutung, und alle Beispiele, die Bachofen anführt, haben entweder gar keine symbolische oder nur diese Bedeutung. Die Siebenzahl der Planeten und ihrer Sphären ist ihr ausschließlicher Ausgangspunkt und über diese rein auf das Astronomische und die Zeitverhältnisse sich beziehende Symbolik gehen sie nicht hinaus. Ich muß daher Bachofen entschieden widersprechen, wenn dieser sagt: „Die Sieben tritt der Drei und Fünf kraft ihres höheren uranischen Ursprungs voran als das oberste in den Gestirnen geoffenbarte Gesetz. Stellen die Trias und Pempas die Kraft in der Fülle ihres Inhalts dar, so erscheint sie in der Sieben einem höheren Gesetze gehorsam. Sie ist der höchste sichtbare Ausdruck des göttlichen Gesetzes, geoffenbart in den reinsten der wahrnehmbaren Körper, den selbst der Göttlichkeit theilhaftigen Gestirnen.“ Zu diesen Resultaten wäre der Verfasser nicht gekommen, wenn er althellenischen Glauben von den Theosophemen der Alexandriner scharfer geschieden hätte.

Ganz anders freilich erscheint die Siebenzahl bei Philo, der von jüdischer Theosophie, nicht von den Ideen der heiligen Schrift geleitet ist; ihm ist der septenarius die anima mundi, an welcher Alles Theil hat, der *νοῦς*, die *ψυχή* im geistigen Sinne, *ὡς τὸ κατὰ νοῦν*, und Proclus sagt: *ὁ περιχώσιμος νοῦς μοναδικός τε καὶ ἑβδομαδικός ἐστιν, ὡς φησιν Ὀρφεύς*. Da ist freilich die Sieben aus der Bewegung zu dem unbewegten Ursprung derselben zurückgegangen; allein wir können in solchen Theorien weder alttestamentliche noch hellenische Erkenntniß finden.

Wenden wir uns nun zu der Symbolik der heiligen Schrift, so finden wir hier die Sieben in einer ganz anderen Weise ausgebildet als im Heidenthum, das bei der Deutung derselben von den siderischen Verhältnissen ausging. Die Sieben ist der heiligen Schrift die heilige Bundeszahl, die Signatur der Gnadengegenwart Gottes und

des durch sie Geheiligten, und erst dadurch auch die Zahl der Vollendung. Jedenfalls war für die Erkenntniß derselben die Urthat Gottes, die Schöpfung der Welt, welcher er am siebenten Tage durch sein Ruhen das Siegel der Vollendung aufdrückt, von hoher Bedeutung; aber nicht so sehr die Entwicklung aus dem unvollkommenen Zustand in den vollendeten ist hier die Hauptsache, sondern die Vollendung selbst durch das Einwohnen Gottes bei den Menschen. In diesem Sinne ist die Siebenzahl für die Festzeiten Israels hochheilig, die Gnadengegenwart Gottes ist in ihr der Hauptpunkt, und nicht, wie Lehrer meint, die mnemonische Beziehung auf die Schöpfung der Welt, die ja selbst erst in der Gemeinschaft mit Gott ihre Bedeutung hat, oder die eschatologische, auf die schließliche Sabbatruhe hinweisende Beziehung; denn diese Hebr. 4, 9 angegebene Hindeutung auf die letzte Ruhe ist im alttestamentlichen Festcyclus wenigstens nicht mit bestimmten Worten ausgesprochen. Auch bei jener Feier des Laubhüttenfestes, von welcher Sach. 14, 16 redet, ist nicht von einer symbolischen Hinweisung auf das letzte Ende die Rede, sondern von der Anerkennung der Heiden, daß Gott mit Israel ist, und der Ueberzeugung, daß sie jetzt auch nach der Wüstenwanderung zum Frieden gekommen sind. Der Prophet Sacharja hebt die symbolische Bedeutung der Siebenzahl besonders hervor, denn 7 sind seiner Nachtgesichte, 7 der Worte Gottes in Cap. 8, 1—17, allein auch hier sind wir nicht genöthigt, in der Siebenzahl das Apokalyptische zu finden, sondern nur die Hinweisung, daß dieß Alles von dem Bundesgotte ausgehe und auf das Bundesvolk sich beziehe. Dieselbe Bewandniß hat es mit den sieben Gleichnissen vom Reiche Gottes Matth. 13. Alles, was vom Reiche Gottes handelt, nicht bloß dessen letzter Abschluß, hat die Signatur der Siebenzahl.

Wir fassen also die Siebenzahl zunächst als Bundeszahl, als Signatur des Reiches Gottes, sowohl in seinem gegenwärtigen Bestande als in seinem künftigen. Wo es sich also um ein Kommen Gottes zu seinem Volke handelt, ist diese Zahl die erforderliche. Daher wird sie von der Offenbarung Gottes gebraucht, wo er sich anschickt, seiner Gemeinde sich mitzuthellen. Wir rechnen dahin die sieben Augen, Sach. 3, 9, die auf den Stein im Allerheiligsten gerichtet sind, 4, 10, die über dem Richtmaße Serubabel's ruhen, weil es sich hier um einen Bau an Gottes Reich handelt. Wir zählen hiezu die Verheißung von der Ruthe aus dem Stamm Jsai, auf welcher wird ruhen der Geist des Herrn mit seinen sieben Gaben. Weil er sich auf-

macht, das Reich Gottes zu bauen, darum bedarf er des siebenfachen Geistes. Hierzu gehört Offenb. 5, 6 das Lamm mit 7 Hörnern und 7 Augen, weil sein Walten sich auf die Kirche Gottes bezieht. Sieben sind der Geister Gottes, Offenb. 1, 4, nicht etwa, um das göttliche Vollmaß abzubilden, auch nicht, wie Lehrer angiebt, weil der Geist hier charakterisirt werden soll als alle Zeiten und alles Thun der Menschen überschauend, denn die Siebenzahl hat es ja mit der Gemeinde Gottes, mit dem Volke seines Bundes zu thun; nur seine Förderung hat der Geist des Herrn im Auge, alles Andere wird diesem einen Zwecke dienstbar; auch nicht, weil die Apokalypse die Beziehung des Geistes auf eine Siebenzahl der Gemeinden bezeichnen will, denn nicht das Object der Wirksamkeit darf das Wesen des Geistes oder seine Manifestation bestimmen, so wenig als die 7 Geistesgaben des Messias hiedurch bedingt sind; auch nicht, wie Gräber will, um bloß die Mannichfaltigkeit der Wirkungsweise des Gottesgeistes auszudrücken, sondern um hervorzuheben, daß der Geist Gottes den Bund, welchen er mit der Menschheit zu verwirklichen hat, das Himmelreich, welches er auf Erden stiften soll, zu vollenden sich aufgemacht hat. In Offenb. 3, 1 wird nun Christus dargestellt als der, welcher die 7 Geister Gottes und die 7 Sterne hat, der also frei über dieselben waltet und durch sie seine Absichten zur Förderung seines Reiches verwirklicht. Auch hier wäre es thöricht, etwa an die in der Schöpfung liegenden und wirkenden Kräfte oder nur an allgemeine Geisteskräfte oder an die allwissende Erkenntniß Gottes oder an seine unbedingte Strafgehalt zu denken. Die Siebenzahl ist so ganz specifisch die Bundeszahl, daß sie sich nur auf das Wirken Gottes in seinem heiligen Reiche beziehen kann, das also beständig die heiligen Bundeszwecke vor Augen hat. In Cap. 5, 12. 7, 12 ist das Lob des in seiner Gemeinde sich bethätigenden Gottes siebenfach. In Cap. 4, 5 sind diese 7 Geister Gottes dargestellt als 7 Lampen, die vom Feuer brennen vor dem Throne; es ist hier, wie die vorhergehenden Worte bezeugen, nicht bloß die Rede von der Erleuchtung und Helle, denn auf Gottes Wesen allein bezogen ist der Geist kein siebenfacher, sondern auch hier muß der Geist gemeint sein in seiner Bundesthätigkeit, er ist zum brennenden Feuer geworden, weil er sich anschickt, die letzte Vollendung des Reiches Gottes durch das Verderben der Welt einzuleiten.

Dieser ursprüngliche Sinn der Siebenzahl, vermöge dessen sie sich auf das feste Faßten des Bundesverhältnisses bezieht, tritt besonders deutlich in der Geschichte Abraham's hervor. Was für Gott



die heilige Bundeszahl ist, ist es auch für den Menschen. Da Abraham mit Abimelech (Gen. 21, 29) einen Bund macht, stellt er sieben Kämmer besonders, welche dieser als Geschenk hinnehmen soll und damit zugleich das Verhaftetsein an die ausgesprochene Anerkennung. Was er an Erkenntniß der Heiligkeit der Siebenzahl für das Bundesverhältniß Gottes hat, trägt er hier auf das menschliche Bundesverhältniß über. Nicht das, was Veyrer meint, Gottes Strafe über den Meineid werde durch die Sieben herabgerufen, ist der Fall; dieser ist ja vorläufig gar nicht vorausgesetzt, sondern das feste Haftens solcher Verpflichtung will damit ans Herz gelegt sein.

Wo nun Gottes Thun zur Förderung seines Bundesvolkes und Gottesreiches geschildert wird, da ist die Sieben die entsprechende Zahl, welche also auf Wirkungen des Bundesgottes zum Zwecke der Förderung seines Reiches hinweist. Dahin rechnen wir Ex. 7, 25: Gott verwandelt das Wasser Aegyptens in Blut. Daran, sagt B. 17, sollst du erfahren, daß Ich der Herr bin. Es währet sieben Tage lang, nachdem der Herr den Strom geschlagen. Gott bewahrt sich zur Zeit des großen Abfalls unter Isebel durch seines Geistes Macht eine Gemeinde. Die entsprechende symbolische Zahl für dieses Häuflein ist 1 Kön. 19, 18 7000 in Israel, alle Kniee, die sich nicht gebeugt haben vor Baal, und allen Mund, der ihn nicht geküßet hat. Ez. 9, 2 sind die 6 Würger mit dem Zeichner geschildert, wie sie kommen zur Heimsuchung der Stadt. Es ist damit symbolisirt, daß es sich um einen Bundeszweck handle. Darum geschieht auch B. 6 der Anfang der Heimsuchung am Heiligthum und der Grund der Strafe ist ihre Blutschuld, B. 9, denn sie sprachen: Der Herr hat das Land verlassen und der Herr siehet es nicht. Man hat in Tob. 12, 15: „Ich bin Raphael, einer von den sieben Engeln, die wir vor dem Herrn stehen“, durchaus eine Nachahmung der persischen Lehre von den Amshaspands finden wollen. Ich sehe indessen nicht ein, warum man zu dieser Ausflucht greift, da das Alte Testament Anknüpfungspunkte genug für diese Anschauung bietet. Wo der Herr im Verhältniß zu seiner Gemeinde erfaßt wird, und nur von diesem Verhältnisse wird hier die Rede sein, da geschieht das ja immer durch die Siebenzahl, wie uns das schon so viele Stellen zeigten. Den reichsten Gebrauch der Siebenzahl in diesem Sinne finden wir in der Offenbarung Johannis, wo ja alles Thun Gottes für die Vollendung seines Reiches unter dieser heiligen Signatur steht. Es ist zu wenig gesagt, in der Siebenzahl bloß den Typus aller aus der Unvollkommenheit unter Leitung Gottes

zur Vollendung in Gott hinstrebenden Entwicklung in der Geschichte der Creatur zu sehen; nein, sie hat ihre charakteristische Bedeutung vielmehr darin, daß sie die Gott entfremdete Welt aus der Geschiedenheit von ihm theils durch Vernichtung der ungöttlichen Elemente, theils durch Läuterung der Gläubigen zur Bundeseinheit mit Gott selbst zurückführt. Das siebente Siegel, die siebente Posaune, die siebente Zornschale müssen daher die Entwicklung der Plagen schon zu Ende geführt haben, weshalb z. B. der Ruf des siebenten Engels (16, 17) *ἐλθὺν* lautet, und nun die Gnaden- und Bundeseinigkeit Gottes mit seinem Volke einleiten.

Wie nun die Siebenzahl die Signatur des bundesmäßigen Handelns Gottes gegen sein Volk ist, so ist sie auch andererseits ebenso der entsprechende Zahlenausdruck für alles bundesmäßige Verhalten der Gemeinde gegen Gott, ihren Bundesherrn. Daher finden wir die heiligen Zeiten Israels (Ex. 21, 2. 23, 10. 15; Lev. 23, 8. 34; Deut. 15, 1) durch die Siebenzahl bestimmt, daher stammt die hohe Bedeutung derselben in dem ganzen Opfercultus des Bundesvolkes; siebenarmig ist der heilige Leuchter, siebentägig der Tempeldienst (1 Chr. 9, 25),  $4 \times 7$  Ellen lang sind die Teppiche der Hütte (Ex. 26, 2). Ja, 7 reine Thiere nimmt Noah (Gen. 7, 2) mit in den Kasten. 7 Tage muß Israel (Ex. 12, 15) ungesäuertes Brod essen. Siebenmal muß der Priester, welcher das Sündopfer darbringt, sprengen vor dem Herrn gegen den Vorhang im Heiligen (Lev. 4, 6), und was vom Opfer des Einzelnen gilt, soll nach V. 12 auch vom Opfer der Gemeinde gelten. Wenn der Aussätzige von seinem Aussatze, der ihn aus der Gemeinde Gottes ausschied, zu reinigen war, soll der Priester (Lev. 14, 7) ihn siebenmal besprengen, und wenn dieser als Schuldopfer ein Lamm mit einem Log Del darbringt, soll der Priester (V. 16) von diesem Oele siebenmal vor dem Herrn sprengen. Derselbe Ritus findet bei der Reinigung eines Hauses statt (V. 51). Der Priester tunkt in das Blut des Vogels und in das fließende Wasser und besprengt das Haus siebenmal. Bei dem jährlichen Versöhnopfer mußte der Hohepriester (Lev. 16, 14) vor dem Gnadenstuhle siebenmal mit seinem Finger vom Blut sprengen; damit giebt sich das Bundesvolk seinem Gotte wieder zu eigen. Tritt er dann (V. 18) heraus zum Altar, der vor dem Herrn steht, so soll er auch auf diesen mit seinem Finger von dem Blute siebenmal sprengen; so reinigt und heiligt er ihn von der Unreinigkeit der Kinder Israel, bringt also das zur Vermittelung der Bundeseinigkeit nicht mehr dienliche Geräthe wieder in den Zustand, da es zur

Bundesvermittlung tauglich wird. Auch bei der Schlachtung der rothen Kuh (Num. 19, 4) soll Eleasar von ihrem Blute siebenmal gegen die Hütte des Stiftes sprengen, denn es handelt sich auch hier um Wiedergewinnung der verlorenen Bundesgemeinschaft. Vergleiche ferner Lev. 8, 11; 1 Chron. 15, 26. Wenn auch der Heide Bileam (Num. 23, 1) sich von Balak 7 Altäre bauen läßt und 7 Farren sowie 7 Widder darauf opfert, so gehört das Verständniß der Siebenzahl als der Signatur des Opfers, das in Gemeinschaft mit Gott setzt, zu den richtigen Begriffen, welche Bileam von dem allmächtigen Gotte hatte. Als Josua (6, 4) am 7. Tage die Priester 7 Posaunen des Halljahres nehmen ließ und sie siebenmal desselben Tages um die Stadt zogen, da erklärte das Volk hiemit, daß es zur Eroberung Kanaan's als Bundesvolk erschienen sei, daß es somit nicht auf eigene Kraft, sondern auf die Macht seines Gottes zähle, daß ihr Thun auch darin ein priesterliches Thun sei und daß ihr Gott dieses Thun anerkennen werde. Die Siebenzahl ist also hier nicht, wie Gerlach meint, eine Erinnerung an die Schöpfung der Welt, die in solchen Hauptwunderthaten im Kleinen sich wiederhole, auch nicht zunächst der Bundes-treue Gottes, sondern eine Darstellung des Volkes in seinem Bundes-verhältniß zu Gott. Als Hiskia die Sühnung des ganzen Volkes (2 Chron. 29, 21) vollziehen will, da wählt er bedeutungsvoll 7 Farren, 7 Widder, 7 Lämmer und 7 Ziegenböcke zum Sündopfer für das Königreich, weil es sich ja darum handelt, das erwählte Bundesvolk, welches aus der Gnadengemeinschaft seines Gottes herausgetreten ist, wieder in dieselbe zurückzuführen. Als (Hiob 42, 8) der Zorn Gottes über die Freunde des Hiob entbrannt ist, sollen sie sich 7 Farren und 7 Widder nehmen und Brandopfer für sich opfern; denn auch sie waren Freunde Gottes gewesen, hatten aber durch ihre thörichten Reden seine Freundschaft eingebüßt, welche sie nun dadurch wieder gewinnen, daß sie durch diese Signatur ihres Opfers darlegen, daß sie sich Gott wieder verhaften und zu eigen geben. Unter diese Kategorie mag man auch die 7 Bitten und die 7 Kreuzesworte zählen, sowie die 7 Gemeinden der Apokalypse.

Von dieser spezifischen Bedeutung der Bundesverhältnisse ging man nun nach und nach noch zu allgemeinerer Bedeutung dieser Zahl über, so daß 7 die übliche Zahl für einen größeren Abschluß, als er sich in 3 und 5 darstellte, wurde. Sie bedeutet dann nur überhaupt die Fülle und Abgeschlossenheit, welche nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Diesen Uebergang vermitteln zunächst die Zeitabschnitte, welche durch die Sieben-

zahl bestimmt sind und bei denen bald noch die Rücksicht auf eine Bundesregel sich geltend macht, bald dieselbe mehr oder weniger verschwindet. Die Siebenzahl der vorgeschriebenen Termine, namentlich für Sühnungen, Reinigungen, Vorbereitungen, ist so häufig, daß man die Augen schließen müßte, wollte man nicht die symbolische Dignität derselben wahrnehmen. Es soll dieser bestimmte Zeitabschnitt damit als ein durch das Bundesverhältniß zu Gott bedingter bezeichnet werden. So z. B., wenn es Ez. 44, 26 heißt im Anschluß an Num. 19, 11: Wenn der Priester sich mit einem Todten verunreinigt hat, soll man ihm zählen 7 Tage; 5, 9: Der Nasiräer soll sein Haupt bescheeren am Tage seiner Reinigung, das ist am 7. Tage, wo Jemand vor ihm unversehens plötzlich stirbt; 12, 14: Die ausfällige Mirjam wird 7 Tage außer dem Lager verschlossen, weil sie der Bundesgemeinschaft sich unwerth gemacht hatte; 31, 19 müssen sich die Israeliten, weil sie die Weiber der Midianiter hatten tödten müssen, 7 Tage außer dem Lager aufhalten, damit sie sich entsündigten am 3. und 7. Tage. Wenn sie dann (V. 24) ihre Kleider am 7. Tage waschen, so werden sie rein. Wenn nach Ez. 29, 30 die Söhne Aarons die heiligen Kleider angezogen haben 7 Tage lang, dürfen sie gehen in die Hütte des Stifts. Nach Lev. 8, 33 sollen die Priester in 7 Tagen nicht ausgehen von der Thür der Hütte des Stifts bis an den Tag, da die Tage ihres Füllopfers aus waren; dort sollten sie (V. 35) der Hut des Herrn warten. Als Salomo den Tempel weihet (1 Kön. 8, 65), hält er ein Fest mit dem ganzen Israel 7 Tage und abermal 7 Tage (vergl. 2 Chron. 7, 8. 9). Nach Ez. 43, 26 sollen die Priester 7 Tage lang den Altar versöhnen und ihn reinigen. In diesen und ähnlichen Fällen tritt ganz deutlich das Beherrschtsein der Zeitabschnitte durch die Bundesidee hervor.

Stellen wir nun aber neben diese solche Stellen, in welchen sich dieser Gedanke bereits abgeschwächt hat und die Siebenzahl nur einen bestimmten Abschluß, eine harmonische Vollendung, ein in sich Abgerundetes ohne besondere Hervorhebung eines göttlichen Thuns bezeichnet. Gen. 4, 15 spricht der Herr: Wer Cain todt schlägt, das soll siebenfältig gerächt werden. Offenbar will hier nicht das Thun Gottes gegenüber dem Frevel, sondern das Vollmaß der Strafe ausgedrückt werden, wie V. 24 deutlich erweist, wo Lamech sich mit seinem Ahnen vergleicht und dieses Vollmaß durch  $70 \times 7$  überbieten will, wobei er am allerwenigsten an eine göttliche Rache denkt. Jacob neigt sich (Gen. 33, 3) vor seinem Bruder Esau siebenmal zur Erde,



sicher nicht, um eine Beziehung auf den Bundesgott hervorzuheben, denn das war Esau's stärkste Seite nicht, sondern um den Ausdruck der unbegrenzten Verehrung seinem Bruder zu bezeugen. Gesucht ist Keyer's Beziehung auf eine Sühnung, die auch nicht einmal als solche die Signatur der Siebenzahl hat, sondern nur als Sühnung vor Gott. Joseph stellt (Gen. 50, 10) über seinen Vater eine Trauer von 7 Tagen an, und das wurde Landesitte, denn Sirach sagt 22, 10: Sieben Tage trauert man über einen Todten, aber über einen Narren und Gottlosen ihr Leben lang. So sitzen Hiob's Freunde mit ihm 7 Tage und 7 Nächte auf der Erde (Hiob 2, 13); so fasten die Männer zu Zabes (1 Sam. 31, 13) um Saul und seine Söhne 7 Tage. Hier ist, überall nicht abzusehen, wie irgend eine Beziehung zu der Heilsoökonomie sich herausstellen soll. Es will nur der vollständige Abschluß eines Zeitermines und hier speciell die Vollständigkeit der Trauer charakterisirt sein. Dahin gehören Lev. 26, 18, Deut. 28, 7. Einen anderen Grund kann ich auch nicht für das Begehren der Gibeoniter, daß ihnen 7 Männer aus den Söhnen Saul's zur Sühne gegeben würden (2 Sam. 21, 6), finden. Sie wollten die Strafe nicht auf alle Einzelnen ausdehnen, wohl aber eine solche Zahl sich erwählen, welche die Signatur der Vollständigkeit trägt, damit der Grund des Uebels aus Israel weiche. Nicht die Sühne selbst oder die Sühne gegen Gott soll damit bezeichnet sein, sondern es handelt sich hier um eine vollständige Ausreutung der bösen Wurzel, aus welcher die Theuerung über das Land hervorbrach. Derselbe Grund liegt dafür vor, daß Naeman (2 Kön. 4, 10) sich siebenmal im Jordan waschen muß. Viele gesetzliche Bestimmungen, welche die Siebenzahl als Bedingung gottgefälligen Thuns anordnen, haben auch ausschließlich darin ihren Grund. Wenn das Weib (Lev. 12, 2) ein Knäblein gebiert, soll es 7 Tage unrein sein, wenn ein Mägdlein,  $2 \times 7$  Tage (V. 5). Dieß wurzelt durchaus nicht in Bundesverhältnissen, sondern geht aus rein natürlichen Verhältnissen hervor. Dasselbe ist der Fall bei dem Ausfalle, bei dessen Behandlung die Siebenzahl eine große Rolle spielt. Den damit Behafteten soll der Priester (Lev. 13, 4) 7 Tage verschließen. Das ist der erste größere Abschnitt natürlichen Verlaufes der Krankheit; nach dieser Gradation verläuft dann die weitere Behandlungsweise. Offenbar greift hier die Woche als Zeittheiler ein, und wir halten es für gesucht, in der Siebenzahl selbst die Symbolik der Reinigung zu finden. Die gleiche Anwendung dieser Zahl finden wir bei dem Häuserausfalle (Lev. 14, 38), bei dem unreinen Flusse (Lev.

15, 13), bei der Menstruation der Weiber (V. 19. 28) und der Verunreinigung damit (V. 24). Es ist hier überall keine Beziehung auf eine besondere Reinigung im Verhältnisse zu dem Bundesgotte, sondern nur der Abschluß des Zeitverlaufes soll angedeutet sein. Hierher gehört Jud. 16, 13, die 7 Rocken Simson's, 2 Kön. 4, 35, das siebenmalige Schnauben des Knaben. Auch in den Salomonischen Schriften können wir nur diese letztere Bedeutung der Siebenzahl anerkennen. Prov. 6, 16: Sechs Stücke hasset der Herr und am siebenten hat er ein Greuel. Nicht auf die Sühnung und Reinigung will hingewiesen sein (so Vohrer), nicht auf eine Gradation von geringeren Sünden zu der hervorragendsten, sondern aus der Masse der Sünden wird ein gewisses Gebiet herausgegriffen und dieses durch die Symbolik der Siebenzahl zu einem innerlichen Abschluß gebracht. Wenn der Dieb V. 31 begriffen wird, giebt er es siebenfältig wieder; auch hier will er nicht die Sühne der That, sondern das Erschöpfende der Sühne, die den Rächer befriedigt, hervorheben, im Verhältnisse zu der gesetzlichen Bestimmung, Ex. 22, 2. Die Weisheit bauete (9, 1) ihr Haus und hieb 7 Säulen; nicht als Weisheit des Bundesgottes, sondern als solche Fürstin will sie damit beschrieben sein, deren Wohnung vollendet fest steht. Nach Cap. 24, 16 (zu vergleichen Hiob 5, 19) fällt der Gerechte siebenmal und steht wieder auf; die Größe auch seines Fehlers wird hier betont, welche aber doch noch sich innerhalb der Möglichkeit der Wiederaufrichtung hält. In Prov. 26, 25 sind 7 Greuel die Fülle des Bösen, V. 16 sind die 7 Lehrer die höchste Zahl, die sich für dieses Verhältniß denken läßt. Der Prediger sagt: Theile uns unter 7 und unter 8, denn du weißt nicht, was für Unglück auf Erden kommen wird. Zur Erklärung dient Micha 5, 4: Dann werden wir 7 Hirten und 8 Fürsten der Menschen wider ihn erwecken. Die Siebenzahl ist die auf diesem begrenzten Gebiete höchste; sie drückt also die Vollständigkeit und das Umfassende dieses Thuns aus. Indem nun die Achte hinzutritt, will sie darauf hindeuten, daß, wenn in diesem Gebiete durch irgend ein Verhältniß ja noch ein Plus möglich sein sollte, auch dieses noch statzufinden habe.

Dieselbe Wahrnehmung machen wir auch in den folgenden Schriften. Wenn Ps. 79, 12. es heißt: „Vergilt unsern Nachbarn siebenfältig in ihren Busen ihre Schmach“, so ist hier keineswegs die Siebenzahl die Signatur der Rache oder der Rache als einer göttlichen, sondern nur der erschöpfenden Fülle derselben. „Siebenmal“, heißt es Ps. 119,

164, „lobe ich dich des Tages“, nicht als hätte der Sänger etwa auf eine bestimmte Abgrenzung dieser Zahl gehalten, sondern er will nur die Vollständigkeit seines Lobes, die häufige Bezeugung in ihrer Fülle hervorheben. Siebenmal wird das Silber geläutert, Ps. 12, 7. Dahin rechnen wir die prophetischen Stellen: Jes. 4, 1: Sieben Weiber werden zu der Zeit einen Mann ergreifen; Jer. 15, 9: Die, so 7 Kinder geboren hat, soll elend sein und ihre Seele aushauchen; Ez. 39, 9: Die Einwohner der Städte Israel werden mit der Beute von Magog Feuerung halten 7 Jahre lang; Dan. 4, 13: Von Nebukadnezar wird das menschliche Herz genommen und ein thierisches Herz ihm gegeben werden, bis daß 7 Zeiten über ihm um sind; Jes. 30, 6: Der Sonne Licht wird siebenmal heller sein wie das Licht von 7 Tagen. Hier ist die Siebenzahl als die vollendende und abschließende ganz besonders hervorgehoben, wie auch Ez. 3, 16, wo das göttliche Wort erst dann ergeht, nachdem die Trauer durch die Zeit von 7 Tagen zu völligem Abschluß gebracht ist.

Aus dem Neuen Testamente heben wir hervor Matth. 18, 22 die Antwort des Herrn auf die Frage, ob es genug sei, siebenmal zu vergeben, worauf der Herr erwidert:  $70 \times 7$ ; damit ist deutlich erklärt, daß 7 der Abschluß eines relativ begrenzten Gebietes ist. Auf diesem deinem Gebiete sollst du vollständig vergeben; erweitert sich dasselbe durch weitere Berührungen mit deinen Mitmenschen, so tritt jedesmal wieder das Gebot der Vollständigkeit der Vergebung auf diesem Gebiete ein. Luc. 11, 26: Der unsaubere Geist nimmt 7 Geister zu sich, das heißt die volle Fülle der Mithülfe, die er erreichen kann. Luc. 8, 2: Der Herr hat 7 Teufel aus Magdalena getrieben, nicht als sei dieß arithmetisch zu berechnen, sondern die vollkommene Beseffenheit, die totale Hingabe an das Böse hatte sich bei ihr gefunden. Offenb. 11, 13: 7000 Menschen werden bei dem Erdbeben getödtet, das heißt die für die Erreichung des göttlichen Zweckes vollständig hinreichende Zahl. Offenb. 12, 3. 13, 1. 17, 7 symbolisiren die 7 Häupter des Drachen allerdings in Nachäffung und Widerstreit gegen Gott die höchste Vollendung seiner Kraft.

Schließlich heben wir noch hervor, daß natürlich die Sieben in der Schrift sich hie und da auch bloß in arithmetischer Bedeutung findet; auch an solchen Stellen nach Symbolik zu suchen, halten wir für willkürlich. Dahin rechnen wir Gen. 41, 2 ff., die 7 fetten und dünnen Röhre, welche ja 7 wirkliche Jahre bedeuteten; 2 Sam. 12, 18: Am 7. Tage starb David's Kind; Jes. 11, 15: Der Herr wird die

7 Ströme schlagen; Joh. 4, 52: Gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber; 1 Chron. 2, 15: David ist der siebente Sohn Isai's; nach 1 Sam. 17, 12 waren es indessen acht Söhne.

Es gilt hier, bei allen Stellen den Andeutungen der Schrift selbst zu lauschen, durch Zusammenstellung der verschiedenartigen Anwendung den einheitlichen Grundgedanken zu finden und die symbolische Beziehung nicht in die vielfachsten Bedeutungen zu zersplittern. Klarheit und Nüchternheit sind Haupterfordernisse solcher Studien.

### Zu der Abhandlung: „zum Geburtsjahr Jesu“ im Bd. XI, Heft 1.

In einem Schreiben vom 21. Februar d. J. macht mich der Herr Consul Dr. Wegstein in Berlin darauf aufmerksam, daß ich in der Aerenangabe der Inschrift des Hiobsklosters im Hauran das Wort *X(ριστ)οῦ* habe ausfallen lassen. Ich bedaure meine Unachtsamkeit und habe mich nun selbst auch durch wiederholtes Nachschlagen überzeugt, daß die Formel nicht *κυρίου Ἰησοῦ βασιλεύοντος*, sondern *κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ βασιλεύοντος* lautet. Der Herr Consul beklagt sich ferner, daß ich ihn aus Versehen S. 46 meiner Abhandlung in Widerspruch mit Caussin de Perceval und Flügel setze, dadurch, daß ich nur den auf S. 528 des Delitzsch'en Jobs-Commentars stehenden Anfang seines Calculs gelesen habe, und nicht auch den auf S. 529 stehenden Schluß, wo es heiße: „Lassen wir den Islam um 615 beginnen u. s. w., so würde der Regierungsantritt Gefna's I. um 200 und die Erbauung des Klosters kurz vor 250 gewesen sein. Ich bin daran unschuldig, denn ich habe von dem Delitzsch'en Commentar zum Buch Hiob nur den einen von S. 513 bis 528 incl. reichenden 33. Correcturbogen zu Gesicht bekommen, welchen mir seiner Zeit Herr Professor Dr. Delitzsch auf meine Bitte um Mittheilung des ganzen Buchs mit der Erklärung zusandte, er habe noch keine Exemplare in Händen. Schließlich giebt mir der Herr Consul den Rath, durch die Vermittelung meines Landsmannes, des Herrn Dr. Julius v. Mohl in Paris, den Archäologen W. H. Waddington, den sorgfältigsten Durchsucher der Ruinenortschaften Bassans, zu befragen, ob er außer der Wegstein'schen Inschriften nicht noch andere mit der *Aera Ἰησοῦ Χριστοῦ βασιλεύοντος* gefunden habe und mir mittheilen wolle. Ich werde seinem Rathe folgen, und wenn ich etwas erreiche, hievon in dieser Zeitschrift Mittheilung machen.

Attentweiler, am 24. Febr. 1866.

Pfarrer G. R ö s c h.



# Der Begriff des ἀληθινόν.

Von

Dr. Kluge,

Pfarrer in Kaltenwestheim im Großherzogthum Sachsen.

---

Die evangelische Kirche befindet sich in der Gegenwart einmal wieder in einer mächtigen Strömung. Ein nicht minder mächtiges Ringen geht durch alle Bereiche derselben hindurch. Wem gilt solches Ringen in von keiner Mühe gebleichtem Ernste? Der Frage, die so alt ist als das Christenthum mit seinem Grundbuche, dem Evangelium, selbst, der Frage nach dem Borne der göttlichen Wahrheit, nach den ewigen Realitäten alles Heiles, hier wie dort. Der ewige Inhalt und Gehalt des Evangeliums selbst soll als das Endergebuiss solcher ernstestn Arbeit und solches heißen Ringens hervorgehen, entledigt von der Fessel des todten Buchstabens, befreit zu dem lebendig machenden Geiste, losgelöst von dem, was der Dogmengeschichte anheimzugeben ist, und zurückgeführt auf den einfachen ewigen Kern des Evangeliums selbst, entbunden von allem falschen Idealismus und hingeleitet auf den je und je lebendig fließenden Quell des rechten Realismus, d. i. der Thatfachen dieser göttlichen Heils- und Reichsgeschichte. Berührt von dieser lebendigen Zeitströmung — der analogen Bewegungen auf dem Gebiete des evangelischen Vereinslebens und der Kirchenverfassung sei nur Erwähnung gethan — ist nicht zum mindesten die evangelische Theologie. Auch und vornehmlich hier geht dieser Wahrheitsdrang, dieses Forschen nach den bleibenden Formen, nach dem ewigen Wesensinhalte des Evangeliums durch alle Gebiete dieser Wissenschaft hindurch. Vor Allem ist hier in Betracht zu ziehen, in welche neuen, lebensvollen Bahnen die Evangelienfrage und die Bearbeitung des Lebens unseres Herrn gelenkt worden ist. In so ernst nach der ewigen Wahrheit forschender Zeit ist es wohl keine nutzlose, sondern nur eine fördernde, dankbare Arbeit, über den biblischen Begriff der Wahrheit selbst nachzuspinnen, insonders den noch wenig berücksichtigten Begriff des ἀληθινόν zu seinem Rechte zu bringen.

Auszuqehen ist von der Ethimologie. Nun steht fest, daß die von Substantiven und Adjectiven abgeleiteten Adjectiva auf εος und ινος im Allgemeinen einen Stoff bezeichnen: χρύσεος, ἀργύρεος, ξύλινος,

λίθινος; auch liegt wol eine Bezeichnung der Fülle von Stoff darin: θεινός, χειμερινός, ὀρεινός. Geht man zu dem biblischen Sprachgebrauche fort, so leuchtet aus der Vergleichung von σαρκινός mit σαρκικός und ψυχικός wohl ein, daß die Endung ινός den Stoff an sich, in seiner Reinheit bezeichnet, substantiam per se spectatam: τὸ σάρκινον ist eben das rein Fleischliche, während mit σαρκικόν sich der Begriff eines Unnatürlichen, Entarteten verbindet, wie denn an dem ψυχικόν entschieden auch ein Makel haftet, indem dasselbe ein niederes Gebiet des Begehrens und Strebens ausdrückt. Dieß auf ἀληθινόν angewandt, stellt sich mit Evidenz heraus, daß dasselbe die reine, unvermischte, ächte Substanz des ἀληθές, der ἀλήθεια in sich begreift, nach deren unumstößlichem Inhalte und ewiger Realität, wie die ἀλήθεια nach beiden Seiten hin in das Bewußtsein aufgenommen worden ist und hier eine bleibende Stätte gefunden hat. Auch auf lexikalischem Wege gelangen wir zu diesem Ergebnisse: ἀληθινόν ist eben das, was der Wahrheit gemäß ist, in derselben Wurzel und Wesen besitzt, das Gewisse, Zuverlässige, Aechte, wie denn τὸ κόκκινον βάμμα als eine naturwüchsige, nicht künstlich, durch Vermischung erzeugte, eine Farbe ist, der das Prädicat des ἀληθινόν beigelegt wird.

Gehen wir von diesem Grundbegriffe des ἀληθινόν fort zu den Stellen des Neuen Testaments, in denen dasselbe vorkömmt, so müssen wir unser Augenmerk richten auf die Schriftenkreise, in denen das Wort erscheint. Mit Ausnahme einer Stelle in den Synoptikern und einer Stelle bei Paulus sind es insonders drei Schriftenkreise, die auf das Wort Anspruch machen: Evangelium und Briefe Johannis, Apokalypse und Hebräerbrief. Warum besonders diese drei, wird klar werden, wenn wir dem Begriffe selbst noch etwas näher getreten sind.

#### 1. Luc. 16, 11.

Dort ist das Wort in Verbindung zu setzen mit σκηναὶ αἰώνιοι, B. 9; diese σκηναὶ sind ihrem Wesen nach dasselbe, was σκηνὴ ἀληθινὴ Hebr. 8, 2 ist (siehe unten), die Urstätte des ἀληθινόν, wo dasselbe unverhüllt, ewig wesenhaft thront; es ist die ewig reine Substanz alles Heiles, das in ewigen Thatfachen hervortretende Heil selbst, wie auch Meyer erklärt, das den Kindern des Lichts als der heilige Gral zur Hut und Auskaufung soll anvertraut werden. Μαμίων und τὸ ἀληθινόν sind Correlata, die zu den Adjectiven πιστός und ἄδικος in Relation gesetzt werden. Dem μαμίων haftet das ψεῦδος an, daher gar nahe ist das Abgleiten zu dem ἄδικον, wie das Beispiel des οἰκονόμος deutlich zeigt. Aber zwingend

nothwendig ist solch Verhalten nicht, gegentheils ist dieser μαμῶν als Repräsentant des Sichtbaren den Menschen anvertraut, daß sie an demselben lernen sollen Treue an dem Unsichtbaren, dem ἀληθινόν. Daher die so bedeutungsvolle Frage (B. 11): Εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμῶν πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς πιστεύσει ὑμῖν; In dem Anvertrauen des μαμῶν ist also enthalten eine göttliche Heilspädagogik, eine Heranbildung von dem Sicht- zum Unsichtbaren, von dem Niederen zum Höheren, so gewiß alles Irdische, Vergängliche nur zur Folie dient für das Himmlische, Ewige. Wer nicht vermag, Treue zu beweisen auf diesem Übungsfelde, wie soll dem Treue möglich werden in den Gefilden des eigentlichen Strebens für die Menschen? Klugheit beweisen, das ist das Höchste, worin die Treue über dem Mammon sich kund giebt; Weisheit bezeugen und bethätigen auf dem Gebiete des ἀληθινόν soll daraus gelernt werden; und weil der οἰκονόμος zu jenem Höchsten sich emporgeschwungen hat, darum lobt ihn der Herr, ob Christus oder Gott selbst, bleibe unentschieden, ist auch nicht das Wesentliche. Erst mit Zugrundelegung des ἀληθινόν als Grundgedanke des Gleichnisses erhält dasselbe die rechte Deutung und einfache Abrundung.

## 2. 1 Thess. 1, 9.

Gott ist ἀληθινός und ζῶν, ζῶν, sofern er das ἀληθινόν in seinem Wesen begreift und zur Offenbarung bringt. Wegen dieses seines Wesensinhaltes ist er eben allein der ζῶν, die anderen Götter sind νεκροί, weil ihnen das constitutive Merkmal des ἀληθινόν, das reine Substanz, ewige Heilsthatsachen in sich bergende Wesen abgeht. B. 10 werden diese Thatsachen genannt, und zwar das auf der Auferstehung des Herrn ruhende Weltgericht als der Abschluß aller gottesreichsgeschichtlichen Thatsachen. Der Sitz des ἀληθινόν ist ἐν οὐρανῷ, bei Gott, darum müssen wir von da ἀναμένειν.

## 3. Der Hebräerbrief.

a) Cap. 8, 1. 2: σκηνή ἀληθινή: Der neue Bund beruht auf dem Grunde besserer Verheißungen als der alte. Diese Verheißungen sind der Wesensinhalt der von Gott selbst erbauten, darum achten, reinen, Gottes Wesen einzig richtig aussprechenden himmlischen Stifths- hütte; es ist nach Delitzsch das rechte, originale, wesenhafte, nicht aus vergänglichem Stoffe erbaute Zelt, ein überweltliches, unmittelbares Werk Gottes. Das Volk des alten Bundes als mittelbares Werk Gottes soll in das Wesen dieser σκηνή verklärt werden, damit es Theil ge-

winne an der Herrlichkeit dieses den Händen Gottes selbst entstammten Werkes. Zu dem Ende muß es, wie Christus, des neuen Bundes Mittler, seine Leiblichkeit abstreifen und wie dieser durch irdischen Tod Eingang finden in jenes Zeit voll gotteswahrhaftiger Verheißungen. Damit ist

b) Cap. 9, 24 im organischen Zusammenhange. Dieß neue Heiligthum bedarf keiner Entsündigung, weil nicht von Menschen, sondern von Gott selbst eingerichtet, weil kein *ἀντίτυπος*, sondern das Bild selbst, weil es das wahre, ewige Heiligthum ist, in das Christus eingegangen am Throne Gottes. Alle diese Vorzüge besaß weder der erste noch der zweite Tempel. In dieß himmlische Heiligthum der ewig und einzig giltigen Heilsthatsachen der Geschichte ist Christus eingegangen, *εἰς οὐρανόν*, an den Ort der sich selber offenbaren Gottheit. Durch den Eingang Christi in dieß Heiligthum soll den Gläubigen ermöglicht und verwirklicht werden das unverhüllte Schauen Gottes, der reine, ungestörte Genuß der Heilsgüter am Abschlusse aller Heilsgeschichte. Wiefern auf dieß Endziel der Verfasser stetig hinweist und wiefern als des reinen, unverhüllten *ἀληθινόν* Stätte erscheint der *οὐρανός*, hat das jenseitige hohepriesterliche Walten Christi für den Brief eine so hohe Bedeutung. Der Verfasser löst das *ἀληθινόν* von jeder irdischen Hülle, von jeder zeitlichen Schranke los und zeigt es in seinem vollen himmlischen Glanze als das ewige, über Raum und Zeit erhabene, von Verfall und Sünde der Menschen nicht verhüllte, getrübbte Heilsgut. Als solche Urstätte des *ἀληθινόν* erscheint der *οὐρανός* auch Cap. 12, 22. 11, 10. An ersterer Stelle werden diese *ἐπουράνια* genannt im Gegensatz zu den *ἐπίγεια*, hier findet das *ἀληθινόν* seinen wesenhaften Ausdruck; in der ersten Hälfte werden die geschildert, die den Vollbesitz des *ἀληθινόν* bereits haben, in der zweiten das, wodurch der stückweise Besitz diesseits, wie der volle Genuß jenseits ermöglicht und verwirklicht wird, die Thatsache des Todes Christi und seine jenseitige hohepriesterliche Wal tung. Ueber beiden thront die ewige Gottesstadt dieser Heilsthatsachen auf dem Zionberge, herrscht Gott selbst als der Urquell und die Selbstrückkehr alles Heils in sich. An letzterer Stelle wird das genannt, was die Christen mit dem *ἀληθινόν* in Verbindung setzt; das ist die *πίστις*, wie dieselbe im *ἐκδέχασθαι δι' ὑπομονῆς* ihre zeitlich zu durchlaufenden Schranken bestet.

c) Cap. 10, 22: Die *ἀληθινὴ καρδία* ist das unverwandt auf das Hoffnungsziel hinschauende Herz, so daß die Wahrhaftigkeit und Auf-



richtigkeit dieses Herzens und die Wahrhaftigkeit des jene Hoffnungen grundlegenden Gottes Correlata sind. Und weil diese Hoffnung eine von Gott grundgelegte ist, so soll, so fest und unbeweglich dieser Grund ist, in gleichem Grade fest und unbeweglich unser Glaube sein. Beide Stücke aber werden gefordert wegen der Vollkömmllichkeit der jenes ἀληθινόν ermöglichenden Mittelung durch das Opfer Christi als das dem ἀληθινόν einzig entsprechende. Die ἀληθινή καρδιά ist das mit ganzer Kraft auf die Heilsthatsachen gerichtete Herz, das durch deren Unsichtbarkeit sich nicht beirren läßt, sondern vertrauend mit Treue in den Leiden des Lebens auf das treue, wahrhaftige Zeugniß Christi seinem Ziele entgegengeht; es ist das Herz, das die rechte Stellung zu dem ἀληθινόν sich zu erringen sucht, einnimmt und bewahrt.

Gott selbst erscheint im Hebräerbrieфе als der in seinem Rathschlusse Unwandelbare, 6, 17, als der Wahrhaftige, 6, 18, als der Treue in Erfüllung seiner Verheißungen Bewährende, 10, 23.

Das Weitere s. in meinem Hebräerbrieфе, Neuruppin, A. Dehmitze, 1863.

#### 4. Evangelium und Briefe Johannis.

a) Joh. 4, 37: ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός, ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπεύρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων. Diese Stelle besagt, daß das ἀληθινόν nicht ist im Gegensatze zu der menschlichen Wahrheit, sondern mit dieser Wahrheit im Einklange; es findet seinen Reflex in dieser Wahrheit, wie dieselbe in Sprüchen, Gleichnissen niedergelegt ist. Dadurch wird das ἀληθινόν dem Anschauen, Vorstellen, Bewußtsein des Menschen nahe gebracht. Erst so werden die ewigen Heilsgüter dem Menschengeniste vermittelt, es offenbart sich darin die heilsteleologische Pädagogik des ἀληθινόν.

b) Joh. 19, 35. Hier erscheint die μαρτυρία ἀληθινή. Dieß Zeugniß ist ein solches, wiefern der Inhalt desselben eine Thatsache des Heils ist, der Tod Jesu. Gleich darauf lesen wir ἀληθῆ λέγει; hier ist von der Wahrheit an sich die Rede, nicht von deren Substanz, darum hat ἀληθῆ mit gutem Grunde seine Stelle.

c) Joh. 17, 3. Die γνώσις des Θεός ἀληθινός wird hier in Verbindung mit ζωὴ αἰώνιος gebracht. Dieser letztere Begriff ist der substantielle Inhalt der höchsten Heilsgüter. Gott ist ἀληθινός, wiefern er jene Realitäten in sich begreift, deren Urgrund und Urheber er ist und zu ihnen führt. Μόνος ἀληθινός ist Gott, wiefern kein anderer Gott Solches leistet. Der Weg zu diesen Realitäten ist Christus,

14, 6, und zwar ebenso *μόνος*, wiefern zu diesen einzigartigen Heilsgütern ein ebenso einzigartiger Führer sein muß.

d) 1 Joh. 5, 20: *Οἶδαμεν δὲ, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἔσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ νύϋ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.* Thatsache des Heils ist die Geburt aus Gott; daß wir Gottes Kinder sind, Joh. 1, 12, ist die höchste gedenkbare Stufe des *ἀληθινόν*, das zeigt V. 18: in dem aus Gott Geborenen hört die Sünde gänzlich auf, er jagt stetig nach den ewigen Heilsgütern, daß dieselben sein bleibend Eigenthum werden, *τηρεῖ*, die Sünde hat keinen Theil mehr an ihm. V. 19 erscheint Gegensatz zwischen Gott und der Welt; dieser besteht darin, daß die Welt ganz *ἐν πονηρῷ κεῖται*; das *πονηρόν* zeigt sich somit als der Gegensatz des *ἀληθινόν*, wie Luc. 16, 9 das *ἄδικον*. Dadurch gewinnen wir eine neue wesentliche Bestimmtheit desselben: die höchste gedenkbare sittliche Reinheit, wie Solches aus Ursprung und Endziel des *ἀληθινόν* sich als nothwendig ergibt. Hierdurch wird bestätigt, was oben mußte vermerkt werden, daß *τὸ ἀληθινόν* die reine, ächte Substanz der *ἀλήθεια* bezeichnet. V. 20 wird dann die Thatsache des Heils genannt, die jene Realitäten für die Menschen vermittelt hat: das Kommen des Sohnes; diese Thatsache ist eine vollendete, darum *ἦκει*. Er, der Sohn, hat unseren Seelenkräften die Richtung gegeben, daß wir Gott als den *ἀληθινός* erkennen können, daß die ewige Heilssubstanz für uns substantiell wird, daß wir in Lebensgemeinschaft mit derselben treten. Darum wird aus dem Wesen Gottes diese Eigenschaft herausgehoben und nicht bloß dieß, nein, zum Mittelpunkte desselben erhoben. Das zweite Mal ist *ἀληθινῷ* Neutrum: wir sind in dem Bereiche des *ἀληθινόν* angelangt, haben unser ganzes Dasein und Wesen in demselben, dieß ewige Heilsgut ist unser ewiges Lebensprincip geworden. *Οὗτος* ist noch unerklärt und wird nie zur Klarheit kommen, ob es auf Gott oder auf Christus geht; der Wortlaut und die Wortstellung entscheiden für das Letztere. Möglich, daß eine Corruption des Textes vorliegt. Lesen wir *ὄντως* für *οὗτος*, dann ist der Satz eine Bethuerung des wirklich erschienenen, Wesenhaftes spendenden Gottes. V. 21 warnt dann vor dem Abfalle von diesem *ἀληθινός Θεός* zu den *εἰδωλα*, dem Gegensatze des *ἀληθινόν*, wiefern diese keine ewigen Heilsthatsachen in sich besitzen, noch den Menschen mitzutheilen vermögen.

e) Joh. 15, 1: *ἄμπελος ἡ ἀληθινή*, der rechte, ächte Weinstock,

wiefern der rechte Organismus, göttliches Heilsleben in sich bergend und den Neben mittheilend. Ebenso 6, 32: ἄρτος ἀληθινός, das rechte Brod, das die rechten Heilsbedingungen in sich besitzt, das die rechte Heilskraft verleiht und so der sichere Weg dazu wird, daß die ewigen Heilsthatfachen ebenso wesentlich aufgenommen werden wie das Brod. Diese beiden Stellen zeigen im wesentlichen Weinstocke und Brode wesentliches Heil. Die lutherische Kirche betont in ihrer Abendmahlslehre dieß Heilsobject, während die reformirte mehr die Vermittelung für das Subject im Auge hat.

f) Joh. 7, 28: Gott ist ἀληθινός, weil er selbst die wesenhafte Wahrheit ist. Weil er die höchste Wahrheitssubstanz in sich besitzt, weil er die zuverlässigste Sprache redet, die Sprache der Heilsthatfachen, darum ist er ἀληθινός. Christus kommt nicht von sich selbst, sondern von diesem wahrhaftigen Gott, 3, 31: ἀνωθεν ἐρχόμενος, er redet darum nur solcher seiner Herkunft Adäquates, also ἀληθινόν. Er kann das, denn er kennt Gott, ist in seinem Schooße gewesen, 1, 18, daher ist er der μάρτυς πιστὸς καὶ ἀληθινός, weil er Erfüllung und Ziel der Heilsthatfachen ist, weil er uns in die innigste Lebensgemeinschaft mit jenen Realitäten bringt.

### 5. Die Apokalypse.

a) Cap. 3, 7 ist der ἀληθινός Christus. Hier wird das ἀληθινόν in Verbindung gesetzt mit der unbedingten Binde- und Lösegewalt des Erlösers, in Verhältniß mithin zu der ewig endgiltigen Feststellung der ewigen Heilsrealitäten. V. 8 kommt dann die andere Seite, das Leben der Gemeinde, zu ihrem Rechte. Durch τηρεῖν τὸν λόγον, der in jenen Heilsthatfachen geoffenbart ist und in diesem Heilsleben seine entsprechende Ausprägung findet, eilt die Gemeinde dem endgiltigen Abschlusse ihres Heiles zu, an dem keine irdische Unvollkommenheit mehr haftet und der durch nichts Zeitliches mehr zu erschüttern ist.

b) Cap. 19, 9: Die zum Genuße des δεῖπνον, des Lammes, kommen, zu dem Genuße des ἄρτος ἀληθινός, sind selig, Cap. 3, 30. Sie haben auf diesem sichern Wege der innigsten Gemeinschaft mit dem Erlöser das höchste Ziel erreicht, sie wissen, schauen es nun, daß die λόγοι Θεοῦ ἀληθινοί sind, nachdem sie die Stimme des Lammes gehört haben. Aus den heilsamen Wirkungen des ἀληθινόν wird ein Rückschluß gemacht auf die Heilssubstanz desselben. Die Gläubigen erfahren an den Wirkungen die Wesenhaftigkeit des ἀληθινόν und dieß Selbstzeugniß des ἀληθινόν im Innern derselben von seiner göttlichen Erhabenheit, Festigkeit, Dauer, Reinheit versiegelt für sie das Dasein

und Walten des ἀληθινόν. B. 11: wiefern der μαρτυς ist πιστός καὶ ἀληθινός, richtet und streitet er auch ἐν δικαιοσύνῃ; das ist der ethische Reflex der Wahrheitssubstanz, die der Herr ist und verkündigt. Er sichtet und richtet unter den Menschen, um seiner Heilsverkündigung von dem ewigen Bestande gotteswahrhaftigen Heils adäquate Gnadengefässe sich zuzurichten.

c) Cap. 21, 5: Die Höhe der Wahrheitssubstanz zeigt sich darin, daß der νίος Alles neu macht und daß Alles vor ihm alt, verbraucht, dem Tode preiszugeben ist, weil nur schattenhaft, wie das Manna im Tempel des alten Bundes. Hier erscheint das ἀληθινόν am Ende aller Heilsgeschichte. Dieß Ende aber, das seinen Inhalt darin besitzt, daß Alles neu wird, ist ein Beweis von der Wesenhaftigkeit des ἀληθινόν und von der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses Christi.

d) Cap. 22, 6: Christus ist ein treuer, wahrhaftiger Zeuge, wiefern er Bote Gottes ist, der den Knechten Gottes zeigt, was in Schnelligkeit werden soll, nämlich den vollenderischen Abschluß der Heilsthatsachen. Er ist ein solcher Zeuge, wiefern er der ἀνωθεν ἐρχόμενος ist und wiefern er ὁ ἐώρακε καὶ ἤκουε, τοῦτο μαρτυρεῖ.

Wodurch gelangen die Gläubigen zu diesem ἀληθινόν? Welches ist der Weg und der einzig sichere Weg zu dem erhabenen Ziele, das Joh. 8, 31. 32 ausgesprochen ist? Joh. 6, 63 giebt die Antwort auf diese Frage: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιεῖν· ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωὴ ἐστίν, was durch Matth. 11, 25. Luc. 10, 21. 2 Cor. 3, 6 bestätigt wird. Das πνεῦμα also ist das, was die Menschen geschickt und tüchtig macht zu der Aufnahme des ἀληθινόν in Auge, Ohr, Herz, 1 Cor. 2, 9. 10 (τὰ βράθη τοῦ Θεοῦ, Röm. 11, 33, begreift das Endziel aller Heilserkenntniß in sich), Matth. 13, 11. Durch das ἀληθινόν gelangt der Gläubige erst zu dem rechten Leben; wiefern das πνεῦμα das ἀληθινόν vermittelt, ist es also ζωοποιεῖν. Die λόγοι des Herrn sind πνεῦμα, wiefern sie dem πνεῦμα den Weg zu den Herzen bereiten, und sind ζωή, so gewiß sie durch den mittelst des πνεῦμα hergestellten Besitz des ἀληθινόν zu dem in solchem Besitze erst möglichen und wirklichen Leben führen. Die Geburt aus Gott, 1 Joh. 5, 18. Joh. 1, 12, muß also erst erfolgt sein, ehe das ἀληθινόν eine geeignete Stätte im Herzen finden kann.

Die ἀληθινὴ καρδιά giebt die einzige Ueberleitung zu den ethischen Beziehungen des ἀληθινόν. Ein solches Herz περιπατεῖ ἐν ἀληθείᾳ, die ἀλήθεια als das höchste Gut ist ihm das unentbehrliche,



naturnothwendige Lebenselement und Lebensprincip geworden, in dem es sich bewegt, es περιπατεῖ κατὰ τὰς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ, 1 Joh. 5, 5. Die in Gemäßheit der durch Christum geoffenbarten Heilsthatsachen ertheilten göttlichen Gebote sind nun alleinige Norm des Lebens, nachdem einmal das ἀληθινόν in das Bewußtsein aufgenommen und von dem Gemüthe angeeignet worden ist. Ein solches Herz λαμβάνει τὸ μαρτύριον καὶ σφραγίζει, ὅτι Θεὸς ἀληθὴς ἐστίν, Joh. 3, 33. 3 Joh. 3, 4. Für ein solches Herz giebt es nur noch ein εἶναι ἐν ἀληθείᾳ, 1 Joh. 5, 8; in ihm ist das höchste Gut ebenso höchste Lebenspotenz geworden, seine ἀγάπη hat ebenso Lebensgrund und Lebensnerv in dem ἀληθινόν. Gegentheils muß eine καρδιά οὐκ ἀληθινή von sich bekennen (1 Joh. 1, 6. 8. 10): Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνοὶν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότῳ περιπατοῦμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιούμεν τὴν ἀλήθειαν. Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστίν ἐν ἡμῖν. Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι οὐκ ἡμαρτήκαμεν, ψεύσιν ποιούμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἐστίν ἐν ἡμῖν. Der λόγος Θεοῦ ist dann nicht in solchem Herzen, es besteht noch keine Offenbarung des höchsten Heilsgutes für dasselbe, οὐ λαμβάνει τὸ μαρτύριον, Joh. 3, 32. Ein solches von der ἀλήθεια erleuchtetes Herz thut, was Hebr. 12, 28 steht: διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχομεν χάριν, δι' ἧς λατρεύομεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους. Cap. 13 ist dann die nähere Auseinanderlegung des Wandels dieses Herzens. Die ἀλήθεια macht das Herz geschickt zu der Aufnahme des ἀληθινόν, räumt alle Hindernisse in dem natürlichen Herzen hinweg. Unerlässliche Bedingungen zu solchem Ziele des Freiwerdens durch die Wahrheit sind das τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ und das γινῶναι τὴν ἀλήθειαν. Vollbringt der Christ dieß Werk in sich, erfüllt er jene Bedingungen, dann wird er frei, und zwar recht frei, wiefern der Sohn ihn frei macht. Hieraus erhellt, daß das ἀληθινόν die reine, durch größte Energie der Selbstarbeit der ἀλήθεια an sich herausgeschälte, bisher latent gewesene, nunmehr frei gewordene Substanz der ἀλήθεια ist.

Der Wesensinhalt des ἀληθινόν ist das οὐ βλέπομενον, Hebr. 11, 1, die ἐπουράνια, 12, 22, τὰ μὴ σαλευόμενα, 12, 27, in der höchsten Vollendung der Geschichte des Reiches Gottes mit der Wesenseigenschaft ewigen Bestandes, ἵνα μείνῃ, die βασιλεία ἀσάλευτος; somit ist dieser Wesensinhalt die reine, ächte, ungetrübte, unverhüllte Substanz, die in das Bewußtsein aufgenommene und von da in die ganze Person des Menschen übergeleitete Substanz der ewigen Realitäten.

Darum hat es seine Stellung vornehmlich am Ende der Heilsgeschichte, weil es das ewige Heil in seinem reinsten Begriffe, in seiner vollkommensten Ausgestaltung, mit seinen höchsten ethischen Folgerungen und Forderungen in sich begreift. Daher kommt es fast lediglich in den Schriften des Neuen Testaments vor, die mit diesem Ende alles Heils vorzugsweise sich beschäftigen, Apokalypse, Hebräerbrief, und im Evangelium und den Briefen Johannis, welche Schriften die Person und das Werk Christi am idealsten auffassen und darstellen und in der Lebensgemeinschaft mit Christo dem ἀληθινόν entgegenführen.

---

## Anzeige neuer Schriften.

### Biblische Theologie.

Die Bücher Samuel's erklärt von Otto Thénius. Zweite Auflage. (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 4. Theil.) Leipzig, Verlag von C. Hirzel, 1864. XXV und 293 S.

Die vor 22 Jahren erschienene erste Auflage dieses Commentars machte Epoche in der Erklärung der Bücher Samuel's. Neben der Meisterschaft in sprachlicher und sachlicher Exegese trat hier besonders die Kritik des Textes hervor. Der masoretisch überlieferte erwies sich dem Verfasser als eine nach bestimmten Grundsätzen vorgenommene Umarbeitung des Urtextes, während den LXX offenbar eine ältere, richtigere Textesrecension vorgelegen hat. Hieraus ergab sich die Aufgabe, bei der Restitution des Urtextes den LXX zu folgen. In der vorliegenden neuen Auflage hat der Verfasser weder von seinen Grundsätzen noch von den Hauptergebnissen etwas zurückgenommen. Gleichwohl ist sie eine ganz neue, gründliche Durcharbeitung des Commentars, bei welcher am meisten Böttcher's Bemerkungen (in seiner neuen Aehrenlese) in kritisch-exegetischer Hinsicht, die Ewald's (in seiner Geschichte Israels) in sachlicher eingehende Berücksichtigung gefunden haben. Die Textkritik, welche in der ersten Auflage die anderen Seiten der Exegese vielleicht hie und da überwucherte, hat jetzt ihren richtigen Raum erhalten; manche früher als nothwendig behauptete Aenderung erscheint hier aufgegeben; überhaupt hat der Verfasser eine gründliche Selbstkritik geübt. Die Lectüre dieser streng wissenschaftlichen Erklärung, welche von falscher Harmonistik wie von Ueberschätzung der Dissonanzen gleich weit entfernt liegt, hat bei ihrem gesunden, hellen Blick und eindringenden Scharfsinne, den die Erklärung fast jedes Verses verräth, etwas ungemein Erfrischendes; auch wo die unbedingte Beistimmung schwer wird, fühlt man sich angeregt und gefördert. Zu noch größerem Danke würde der Verfasser seine Leser verpflichtet haben, wenn er eine Uebersetzung der Bücher nach dem restituirten Texte beigegeben haben würde. Auch so bleibt es eine Erklärung, auf die unsere alttestamentliche Wissenschaft allen Grund hat stolz zu sein.

Greifswald.

L. Dieckel.

Ausgewählte Psalmen im Anschlusse an die Evangelien des Kirchenjahres ausgelegt von F. Schaubach, Professor, Rector der städtischen Schulanstalten zu Meiningen. Halle, Verlag von R. Mühlmann, 1863. VIII und 241 S.

Wo die kirchliche Gemeinde bereits an eine unbeschränkte Fülle der biblischen Erbauung gewöhnt ist, da ist es nicht wohlgethan, dieselbe wieder in das

enge Bett der überlieferten Perikopen einengen zu wollen. Und die letzteren haben auch nur dann ihr relatives Recht, wenn der Gemeinde auf vielfach anderem Wege das Verständniß der übrigen Schrift vermittelt wird. In eigenthümlicher Weise hat der Verfasser des genannten Bülchleins einen Mittelweg gesucht: er giebt uns Psalmen-Auslegungen, welche in wöchentlichen Gebetsstunden entstanden sind. Die Anlehnung an die sonntäglichen Evangelien motivirt er durch den Grundsatz: „Denn weder die häusliche Erbauung noch der öffentliche Gottesdienst darf von dem Boden des Kirchenjahres losgerissen werden.“ Dabei ist nur nicht die Idee und Gliederung des Kirchenjahres von den Perikopen unterschieden. In jedem Falle leidet die erbauliche Anwendung des Psalms durch jene künstliche Combination beträchtlich, nur selten erscheint sie ungesucht. Um so mehr bedauern wir dies, als der Verfasser sichtlich für die erbauliche Erklärung der Psalmen Talent bekundet. Freilich hätten wir gern gesehen, wenn er der lutherischen Uebersetzung weniger slavisch gefolgt wäre oder wenn er Ausdrücke wie in Ps. 30: „Du hast meinen Verg stark gemacht“, in der paraphrastischen Anwendung erläutert hätte. Auch der Gefahr zu starken Christianisirens entgeht der Verfasser nicht, und zwar ganz in den üblichen Wendungen der pietistisch erweichten Orthodoxie lutherischer Zunge. Gerade die Psalmen bieten Gelegenheit, die allgemeineren Grundlagen des religiösen Lebens stärker zu betonen, welche leider gerade in den lebendigeren christlich-kirchlichen Kreisen oft zu sehr zurücktreten. Endlich haben wir eine tüchtige, exegetisch genaue Vorbereitung, die dem praktischen Zwecke des Verfassers gemäß selbstverständlich nur für den Kundigen durchschimmern durfte, gar zu selten wahrnehmen können.

Greifswald.

L. Diestel.

Die Israeliten zu Mekka von David's Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams. Von Dr. R. Dozy, Prof. der Geschichte und der Morgenländ. Sprachen an der Universität Leyden. Aus dem Holländischen übersetzt. Leipzig, W. Engelmann. Haarlem, A. C. Kruselman, 1864. VI u. 196 S.

Die vorgenannte Schrift interessiert den Theologen wie den Historiker. Dem ersteren will sie Belehrungen über den alttestamentlichen Kanon, Text und Cultus, dem letzteren Aufschlüsse über specielle, bis jetzt unbeantwortete Fragen der israelitischen und arabischen Stamm-, Stadt- und Ritualgeschichte geben. Hierdurch wäre sie ganz dazu angethan, Epoche zu machen, ein Ziel, das sie jedoch nur bei den Cyoterikern der Wissenschaft erreichen wird, denn die den Theologen angehende Partie ist nicht neu und die an den Historiker adressirte nicht solid.

Neu ist jedenfalls die theologische Grundlage des Buches S. 4, 5 und 7 nicht, daß die heutige Gestalt des hebräischen Schriftenthums nach Umfang, Zuschnitt und Textbeschaffenheit lediglich auf die große, rein nach jehovistischen Grundsätzen arbeitende Synagoge und deren Haupt, Esra, zurückzuführen sei, ob sich gleich der Verf. hiesfür auf einen jüdischen Gelehrten neuesten Datums, Dr. Popper, beruft. Seinen eigenen Beweis hinsichtlich des Pentateuchs zieht



der Verf. aus der Erzählung des Propheten Ezechiel 20, daß die Israeliten nach dem Auszug aus Aegypten, sowohl die der ersten als der zweiten Generation, fortwährend den Götzen gedient hätten, welche dem Propheten unmöglich gewesen wäre, wenn er die Erzählungen des Pentateuchs gekannt hätte, als ob die Darstellung Ezechiel's mit Ex. 3 ff., 20. 31. 32 und Num. 15, 32 im Widerspruch wäre, insbesondere aber aus B. 25. 26, wo, nach Hitzig's Auslegung, ausschließlich das Verbrennen der menschlichen Erstgeburt gemeint sei, ein Gesetz, das der Prophet schlecht nenne und das sich natürlich mit Ex. 13, 12 nicht verträgt. Der Autorität Hitzig's die Ewald's, welcher in B. 26 eine prägnante Ausdrucksweise mit Beziehung auf die Molochopfer sieht, wenigstens gegenüberzustellen, fällt dem Verf. nicht ein: an Autoritäten zu glauben, ist bei ihm ein unerlaubtes Beginnen, die seinigen freilich verstehen sich von selbst. Das zweite Beweismittel ist ihm das Fehlen des großen Versöhnungstags in den Festverzeichnissen des Ex. und Deut. und in der Opferordnung Ezechiel's 45, 18 ff., womit er die Sonderbarkeit in der Feier nach Lev. 16 verbindet, welche nach dem Urtheil George's und Batke's über die Herkunft der jüdischen Dämonologie aus Babylonien den Versöhnungstag in die Zeiten in und nach dem Exil herabdrückt. Also der Asasel stammt aus Babylonien, den er auf der vorhergehenden Seite in der Anmerkung 2 mit der specifisch arabischen Uzah ethymologisch verglichen hat! Mit dieser Vergleichung wird der Verf. dem Asasel die Nativität wohl richtig gestellt haben, da er ganz der himjarischen Namenbildung mit el conform ist, und wer weiß, ob er nicht im Drotal Herodot's ein unverständliches Echo gefunden hat. Um ihn kennen zu lernen, bot aber gewiß der Zug durch die arabische Wüste bessere Gelegenheit als das Exil! Der dritte Pfeil im Köcher des Verf. gegen die vorerzählte Existenz des Pentateuchs ist endlich die Erdichtung der Geschichte von Abraham und Sara und Hagar und Ismael in und nach dem Exil, da ihn aber der Verf. vor der Hand noch zurückbehält, so werden wir seine Spitze später erproben. Auf diese nicht neue Anschauung über die Redaction des Pentateuchs gründet nun der Verf. S. 16 die leider auch nicht neue Hypothese, daß der Monotheismus, der lautere Jehovismus, wie es der Pentateuch scheinen lasse, nicht die ursprüngliche Religion der Israeliten gewesen sei, sondern vielmehr 1) der Stein- und Baum-, 2) der Baal- und 3) der Jehovacultus unter einem Thierbild. Der erste Cultus sei in der Vorschrift des Gebrauchs unbehauener Steine zu den Altären, in der Parallele von zur und el, z. B. im Eigennamen Pedahzur und Pedahel und Pedahjah, und in dem „sogenannten“ Lied Moise's Deut. 32, 18. 30. 31 zu spüren; namentlich soll B. 18 mit dem Mythos von Deukalion und Pyrrha verwandt sein, was sich bei Jeremia 2, 27 in Verbindung mit dem skandinavischen Mythos von der Erschaffung des ersten Menschenpaares aus einem Eschen- und Erlenbaum und bei dem zweiten Jesaja 51, 1. 2 wiederfinde. Die letztere Stelle leitet den Verf. zu der Erbringung des oben versprochenen Beweises der späten Erdichtung der Erzählung von Abraham und Sara hinüber. Die Parallelisirung des Felsen und der Grube, aus denen die Israeliten gehauen und gegraben seien, mit ihren Stammeltern soll nämlich keine figürliche Rede sein, sondern ein sicheres Zeugniß da-

für, daß Abraham und Sara Steingötter seien. Abraham sei überhaupt nicht der Name eines Mannes — kein Hebräer habe diesen Namen im A. T. (hat einer den Mose's?) —, sondern der eines Gottes, und zwar der der höchsten Gottheit zu Byblus, wofür Movers, „die Phönizier“, I, S. 542, citirt wird. Dort steht aber blos, in Byblus sei die Mythe von Adonis local gewesen und er in dem nach ihm benannten Fluß Adonis verehrt worden, welcher jetzt von den Arabern Nahr Ibrahim heiße, ohne Zweifel darum, weil er früher ebenso geheißen habe, ab ram oder *Ῥαμὰς, ὁ ὑψιστος θεός* (Hesych.). Die Wahrheit ist, daß Abraham in der Profanliteratur nie als Name eines Gottes, sondern nur als Name des Stammvaters der Hebräer vorkommt. Auch der Name Sara sei kein Frauenname, sondern bedeute nach der arabischen Wurzel sarr Höhle. Nachhelfen muß noch die jüdische Legende von der Flucht Abraham's in eine Höhle. Besiegelt wird endlich die Mythisirung Abraham's und Sara's mit dem Sage des Arabisten Möldeke, daß kein Volk und kein großer Stamm seinen Stammvater gekannt habe. *Αὐτὸς ἔγα!* Der Zeitpunkt der Erbüchtung aber wird durch die Identificirung des raham, zu welchem das ursprüngliche ram sich ausdehnt, mit dem arabischen, dem Hebräischen fremden, raham in das Exil gesetzt, weil der hebräische Autor nur in Babylonien, wo Juden und Araber beisammen gewohnt hätten, damit habe bekannt werden können. Daß weiter die merkwürdigen Steine und Bäume im A. T. für den Stein- und Baumcultus verwerthet sind, versteht sich von selbst. Von dem zweiten Cultus, dem des Baal = Saturn, sagt der Verf. S. 33 ff., er sei nach Amos 5, 25. 26 der Götzendienst der Israeliten in der Wüste gewesen. Die Erklärungen von Dahl, Eichhorn, Rückert, Ewald und Meyer kennt natürlich der Verf. nicht oder will sie nicht kennen. Die Bundeslade sei eine Baallade gewesen; der Sabbath sei der Tag des Saturn; die Rabbinen nennen den Saturn Sabbathai und selbst sehr späte Juden nennen den Saturn „den Stern Israels“, z. B. der spanische Jude Rabbi Isaak Caro; ja, aber gewiß nur deswegen, weil eine Constellation des Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische, wie der Geburt Mose's, so der des Messias vorangehen sollte. Den Jehovahcultus unter einem Thierbild endlich beweist der Verf. durch die Aufrichtung der ehernen Schlange, welche die mosaische Urheberschaft des Dekalogs vernichte, sodann durch den Priesterdienst des Engels Mose's, Jonathan, und aller seiner Nachkommen bei dem Jehovah-Stierbild Michas in Dan, Richt. 18, 30. Wahrscheinlich sei Jehova aber auch unter dem Bilde eines Bockes, des mendessischen Gottes, verehrt worden, was aus der Nennung der Seirim vor den Kälbern in 2 Chron. 11, 15 und aus dem Verbot des Opfers vor den Seirim, d. h. „vor den Jehovahbildern, die die Gestalt eines Bockes hatten“, in Lev. 17, 7 gefolgert wird. Das allein ist Schade, daß diesem zoologischen Museum das caput asinum fehlt. Die Frage, ob Mose selbst, trotz der Umstände, die ihn nöthigten, die Verehrung Jehova's in der Gestalt eines Stiers bestehen zu lassen, schon reinere Begriffe gehabt und dieselben einigen Anderen, die er für tieferer Einsicht fähig hielt, mitgetheilt habe, erklärt der Verf. für eine kitzliche.

Mit diesen allgemeinen Vorarbeiten hat sich der Verf. wegen der in seinem Fall so innigen Verbindung der ethnographischen Frage mit der religiösen den Weg zu den drei Specialthesen bahnen müssen, welche er sich S. 15 stellt und in den drei Abschnitten: „die Simeoniten“, S. 49—101, „das Messianische Fest“,

S. 102—133, und „die zweiten Gorkum“, S. 134—191, behandelt: „1) Das Mekkanische Heiligthum ist zur Zeit David's von Israeliten gestiftet, und zwar von dem Stamm Simeon. Diese Simeoniten sind die sogenannten Ismaeliten, welche von den Arabern auch die ersten Gorkum genannt werden. 2) Das Mekkanische Fest wurde von denselben eingesetzt; die dabei stattfindenden Feierlichkeiten erklären sich aus der israelitischen Geschichte, wie auch viele Worte, wodurch dieselben bezeichnet werden, hebräischen Ursprungs sind. 3) In der babylonischen Periode kamen Juden, die aus der babylonischen Gefangenschaft entronnen waren, nach Mekka, welcher Name ursprünglich keine Stadt bezeichnete. Es sind diejenigen, welche die Araber die zweiten Gorkum nennen.“ Der ersten These giebt er folgende Begründung: Der Stamm Simeon verschwinde in der Zeit Saul's aus der Geschichte der Israeliten und seine Städte seien alle an Juda übergegangen, vgl. Jos. 15, 20—32. 19, 2. 5 mit 1 Sam. 27, 6 und 2 Sam. 24, 7. Wann der Stamm Simeon fortgekommen und wo er hingekommen sei, findet nun der Verf. Alles in der Erzählung des Chronisten 1 Chron. 4, 24—43. Aus ihr bringt er als Zeit des einen der beiden Eroberungszüge der Simeoniten nach B. 31 die Regierung Saul's und nicht erst Hiskia's, wie man gewöhnlich annimmt, heraus, insofern die Zeitbestimmung in B. 41 sich lediglich auf das Datum der Aufzeichnung der 13 Führernamen des ersten Zugs beziehe, und als Ziel mit Hilfe einer arabischen Tradition, welche er zum Complement von 1 Sam. 15 macht, wonach ein israelitisches, von Mose oder in späterer Zeit zur Vertilgung der Amalekiter in Higaz (Hedschas) ausgesandtes, aber bei seiner Rückkehr wegen ungehorsamer Verschönerung des Königssohns nicht mehr aufgenommenes Kriegsheer sich daselbst bleibend niederließ, das weidenreiche Hedschas. Von Hedschas ist es freilich nicht mehr weit nach Mekka. Den Weg zeigen dem Verf. die Minäer, wie die Sept. das meonim in B. 41, vermuthlich meonim lesend, übersetzen, da diese bis in die Nähe von Medina reichen, und am Stabe des chorem, zu dem die Simeoniten die Minäer machen, betritt er den herem oder haram von Mekka. Den schlagenden Beweis, daß in der Erzählung der Chronik Mekka gemeint sei, soll ferner der Name Mekka oder Makka, das auch Bakka heiße, liefern. Dieser sei nämlich ohne eine arabische Etymologie, man habe dieselbe aber sogleich im Hebräischen, wenn man den Namen hebräisch schreibe, da makka das Schlachten heiße. Die Richtigkeit dieser Ableitung werde durch die Identität Mekka's mit dem *Μακρόραβα* des Ptolemäus gewährleistet, das offenbar nichts Anderes als makka rabba, großes Schlachten, das große Schlachtfeld, heiße. Ueber Bakka spricht der Verf. nicht und doch lag ihm hiefür das hebr. bacha, Ps. 84, 7, das Weinen, so nahe. Kein Mekka aber ohne Kaaba, und das sogar in der biblischen Chronik: das so große Verlegenheit bereitende Gebor, welches Bertheau und Ewald mit den Sept. in Gerar corrigiren wollen, sei das arabische al-gadr oder al-gidâr, die Wand der Kaaba, dann diese selbst. Die Richtigkeit der Erklärung läßt sich der Verf. wieder von den Sept. garantiren, insofern diese 2 Chron. 26, 7 „zu Gur Baal“ mit *ἐπὶ τῆς πέτρας* übersetzen, weil sie offenbar zur statt gur lasen: und dieses zur für ein Synonym von sela = Petra in Edom nahmen, welches sie überall mit *ἡ πέτρα* wiedergeben. *Πέτρα* ist natürlich der schwarze Stein und Gur ist darum in Gebor zu corrigiren, Baal aber ist der Hauptgötze der alten Kaaba, der Hobal = ha-

haal. Es ist natürlich, daß der Verf. aus seiner Correctur den Schluß zieht, man habe auch in 1 Chron. 4, 39 das gedor ad in gedor haal zu verwandeln. Das Wann der Gründung der alten Kaaba durch die Simeoniten beantwortet der Verf. mit der Tradition Muhammed's, das alte Mekkanische Heiligthum sei 40 Jahre vor dem Tempel Salomo's gebaut worden. Endlich findet der Verf. sogar die Localität der Schlacht der Simeoniten gegen die Amalekiter in dem le-misrach ha-gai, „östlich vom Thale“, des V. 39, was auf den Berg Abu-Dobeis gehe und das große Ansehen desselben erkläre. Hülsbeweise sind dem Verf. die verschiedenen Namen Mekka's, welche er sämmtlich auf die hebräische Sprache und Geschichte zurückführt, und die zwei goldenen Gazellen der alten Kaaba, welche Votivbilder Jehova's sein sollen, ferner der ehemalige Name des Brunnens Zamzam, Bersaba. Durch die simeonitischen Eindringlinge in Hedschas soll sich nun auch der Mythos von Hagar und Ismael als ein etymologischer (Hagar = ha-gar = ha-ger und Ismael = Simeon) entpuppen, und die uralten fremden Eindringlinge der arabischen Historiker, die ersten Gorchum (Dschorchum), als hebräische ha-gerim sich ausweisen. Wahr ist es, die Argumentation des Verf. ist in ihrem Detail überraschend und bestechend, allein wie die ganze Grundlage des Buchs etne fehlerhafte und unhaltbare ist, so sind insbesondere die zwei einzigen Tragpfeiler der ersten These so morsch, daß sie zu ihrem Einsturz keines Simson bedürfen. Die erste ist nach dem Bisherigen die Verlegung des ersten Eroberungszugs der Simeoniten in 1 Chron. 4 in die Zeit Saul's und nicht erst Hiskia's und die Ausdehnung der Theilnahme an diesem Zug auf beinahe den ganzen Stamm; denn wenn der Zug erst unter Hiskia stattfand, so erklärt sich das Verschwinden des Stammes Simeon aus der Geschichte seit Saul einfach aus dem Aufgehen seines und Benjamin's Namens in dem des präponderirenden Stammes Juda, wie es 1 Kön. 11, 32. 36. 12, 20. 2 Kön. 17, 18 vorkommt, und wenn nicht der größte Theil des Stammes auszog, so war eine so entfernte und bedeutende Ansiedelung nicht möglich und dem Verf. ebenso wenig die Combination mit dem großen Heere Saul's 1 Sam. 15, 4 erlaubt. Gegen die Auswanderung der Simeoniten unter Saul oder David führt aber Ewald in seiner Recension in den „Göttinger gelehrten Anzeigen“, 1864, S. 1265—1280, aus, daß dieselbe dem klarsten Sinn aller Worte widerspreche, und gegen die Behauptung der Theilnahme der Mehrzahl des Stammes an dem Auszug berechnet er aus den 4 Anführern und 500 Kriegerern des zweiten Zuges die Theilnehmer auf höchstens 1500 bis 2000. Die zweite Tragpfeiler ist die arabische Sage von der Austreibung des über die Amalekiter siegreichen Heeres aus der israelitischen Volksgemeinschaft und seiner hieraus folgenden Niederlassung in Hedschas. Als arabisch wird sie aber durch die Unzuverlässigkeit der Araber in Sachen des Alterthums überhaupt an und für sich verdächtig und durch das Bemühen des Verf. um ihre Zurückführung auf die Tradition der Juden in Jathrib (dem späteren Medina) wird ihr urkundlicher Werth nicht erwiesen. Gesezt aber auch, er wäre erwiesen, so kann doch ihre Erhebung zum Complement der Erzählung von dem Siege Saul's über die Amalekiter und seiner göttlichen Verwerfung wegen der ungehorsamen Verschönerung der Kriegsbeythe nun und nimmermehr gelingen, denn die Austreibung des zurückkehrenden siegreichen Heeres aus der Volksgemeinschaft hätte auch die seines Anführers in sich geschlossen und so das Verbleiben Saul's wie das seiner Krieger in der an-



gestammten Heimath unmöglich gemacht. Die Gründung Messa's führt ferner die arabische Ueberlieferung überhaupt nicht auf die Israeliten, sondern auf die von den ersten Gorkum, den Simeoniten des Verf., vertriebenen Amalekiter zurück und macht sie also jedenfalls älter als Saul und David. Wenn sie aber dafür die Gründung der Kaaba dem Abraham und Ismael zuschreibt, so documentirt sie ihre gänzliche Fabelhaftigkeit durch ihre dahin lautende Fassung, daß in den Zeiten Adam's ein vom Himmel herabgekommenes Zelt auf der Stelle der nachmaligen Kaaba gestanden habe, welches von Seth mit einem steinernen Tempel ersetzt und nach seiner Zerstörung durch die Sündfluth von Abraham und Ismael wieder aufgebaut worden sei; vgl. Herbelot, „orientalische Bibliothek“, Bd. II, S. 2 der deutschen Bearbeitung. Ein uralter Zusammenhang zwischen Simeon und Ismael, dem Repräsentanten der nördlichen Araber, soll indessen nicht geleugnet werden, er liegt, wie der Verf. richtig sieht und Ewald anerkennt, in der Wiederkehr der Namen der zwei Söhne Ismael's, Mibsam und Mischma, in der Genealogie Simeon's 1 Chron. 5, 25 und in der sprachlichen Identität von Simeon und Ismael, allein er datirt nicht erst aus der Zeit Saul's. Die zweite These will der Verf. mit der Behauptung beweisen, daß das Messianische Fest eine Nachahmung des Festes „des Gilgal“ (ha-gilgal) sei. Ein (Jahres-) Fest, und zwar ein götzendienersches, zu Gilgal, dem ersten Waffenplatz der Israeliten und ältesten Standort der Stiftshütte in Kanaan, folgert er nämlich aus Hosea 4, 15. 9, 15. 12, 12 und Amos 4, 4 f. 5, 5, vgl. mit Richt. 3, 19. Die Art und Weise seiner Begehung sei zwar aus dem A. T. nicht ersichtlich, vermuthlich aber habe es dem Andenken der ersten Thaten in Kanaan gegolten. Den Beweis für diese Grundlage und Bedeutung des Gilgalfestes zieht er aus der Vergleichung der Gebräuche des Messianischen Festes mit der Erzählung des Buches Josua. Vorausschickt er die Deduction des hebräischen Ursprungs des letzteren Festes; er findet diesen in seinem Namen: hag (hadsch), den er für nicht arabisch, sondern für aus dem Hebräischen herübergenommen erklärt, und in dem Festruf: labbeika, allahûme, labbeika, womit zuweilen noch sadeika und hananeika verbunden wird, welchen er dem Arabischen abspricht und auf die hebräischen Worte zurückführt: labbêcha, elohim, labbêcha, ananêcha, saädêcha, deine Flamme, o Gott, deine Flamme, deine Rauchwolke, deine Hilfe (letzteres soll aus dem Chaldäischen und von den jüdischen Einwanderern des Exils herkommen); natürlich proclamirt er sie als uralten heiligen Festruf des israelitischen Baalcultus. Von den Festgebräuchen nun ist ihm der achte Tag des Festmonats, der Tag der therwijah, ein hebräischer jom theruah, und der jetzt am zwölften Tage übliche siebenmalige Umzug um die Kaaba mag früher an ihm stattgefunden und das Andenken an die Einnahme Jericho's unter Josuannenschaß bewahrt haben. Der Wettlauf, die ifadha vom hebräischen hophiz, in die Flucht schlagen, nach Mozdalisa mit dem Sonnenuntergang des neunten Tages soll die Verfolgung der fünf Amoriterkönige nachbilden und auch das siebenmalige Hin- und Herlaufen zwischen den zwei Hügel al-Gafa und al-Marwa, was gegenwärtig am zwölften Tage geschieht, etwas Derartiges sein, vielleicht die Verfolgung im eroberten Jericho. Als der schlagendste Beweis für die Annahme, „daß bei dem Messianischen Feste Scenen aus der Eroberung Kanaans vorgestellt wurden“, erscheint aber dem Verf. das Steinewerfen im Thal Mina am zehnten Tage des Festmonats, das dreimal an verschiedenen

Orten zu geschehen habe, es repräsentire nämlich die drei Steinigungen des Buches Josua, die Achan's und die der Leichen des Königs von Ai und der fünf Amoriterkönige. Auch das Wort *thasriq*, womit man die freigestellte dreitägige Aufenthaltszeit im Thal Mina bezeichnet, soll Steinigung, vom hebräischen *sikkel*, bedeuten. Endlich soll der ursprüngliche Festmonat ein schweres Gewicht in die Wagsschale legen, insofern dieser früher, wie der Verf. „vermuthet“, der siebente des Jahres statt des jetzigen zwölften gewesen sein könnte. Selbstverständlich fand also auch das Gilgalfest im siebenten Monat, das Jahr vom Abischri an gerechnet, also im nachmaligen Passahmonat Nisan, statt, und es ist nun kein *salto mortale* für den Verf. mehr, den Ursprung des Passahs von Aegypten nach Gilgal zu verlegen und in dem Passah Josua's das Fest des Andenkens an den Uebergang (*pesach*) über den Jordan zu sehen. Ist doch der zehnte Tag der heiligste des Mekkanischen Festes und am zehnten des ersten Monats sind ja die Israeliten über den Jordan gegangen! „Später haben die Jehovisten die alte Benennung auf ein Fest anderer Art übertragen, was meines Erachtens nicht vor dem babylonischen Exil geschehen ist.“ Das sind Alles bloße *lusus ingenii*, welche mit dem gleichen Rechte mit beliebigen anderen ersetzt werden könnten. Namentlich ließen sich die Gebräuche des Mekkanischen Festes viel ansprechender aus den einzelnen Vorgängen in der Wüste erklären, wobei die eigenen Erklärungen der Araber sich noch einigermaßen schonen ließen, was der Verf. nicht gethan hat. Uebrigens führt die arabische Tradition die Wallfahrt nach Mekka allerdings so gut wie den Wiederaufbau der Kaaba, aber eben auch nicht glaubwürdiger, auf Abraham und Ismael zurück, und warum soll überhaupt das Mekkanische Fest nicht ursprünglich arabisch sein, wie doch gewiß das vermuthlich ältere Wallfahrtsfest im Phönikon unter dem Serbal es ist, dessen Artemidor, Agatharchides und Nonnosus erwähnen? Die dritte These leitet der Verf. mit der bewährten arabischen Tradition ein, daß sich zur Zeit Nebukadnezar's eine Anzahl Juden in Arabien niedergelassen habe, wofür er einen neuen Beweis aus al-Bakri's Genealogie des Gründers von Cheiber nördlich von Medina beibringt. Dieser macht nämlich den Cheiber zu dem Sohne Fatijah's, des Sohnes Mahalaseel's und der Verfasser erklärt nun den Fatijah für den biblischen Sephatja, den Sohn Mahalaseel's in Neh. 11, 4, der, wenn man von seinem zu Nehemia's Zeiten in Jerusalem lebenden Abkömmling Athaja nach der angeführten Stelle um vier Generationen zu je 33 Jahren zurückrechne, in die Zeit der Zerstörung Jerusalems falle, und benutzt die Abstammung des Sephatja von den Kindern Perez zu der Aufhellung der historisch thörichten Sage, daß das sumfende Gebet des Perserkönigs Sapor auf seiner Pilgersfahrt nach Mekka dem Wunderbrunnen Zamzam den Namen gegeben habe. Daß nun nicht blos zur Zeit Nebukadnezar's, und zwar direct aus Judäa, Juden nach Arabien gekommen seien, sondern auch aus der babylonischen Gefangenschaft, und daß diese die zweiten Gorkum in Mekka seien, sucht der Verf. aus der Angabe des Eratosthenes bei Strabo, Gerra (in der heutigen Provinz al-Bahrein auf der arabischen Seite des Persischen Golfs) *Χαλδαίων φυγάδων ἐκ Βαβυλώνος*, zu rechtfertigen, insofern die chaldäischen Flüchtlinge wegen des specifischen Hebraismus von gar nur Juden sein können. Dasselbe soll auch der alte Name von Bahrein, Hagar

(Hadschar), weil so viel als ha-ger, anzeigen. Ebenso soll die jüdische Nationalität der Gorchum, abgesehen von ihrem Namen, auch durch die Tradition, daß sie die Religion Ibrahim's gehabt hätten, bewiesen sein. Der Verf. geht aber bis zu der Specialität fort, die zweiten Gorchum seien aus Kutha in Babylonien entflozene Juden. Die Haupthebel, welche er dieser Hypothese unterlegt, sind der maqam Ibrahim, die Schriftart der Gorchum und eine Inschrift auf dem maqam. Der maqam Ibrahim ist der zweite heilige Stein in Mekka und der Name soll nicht sowohl bedeuten: „der heilige Ort Abraham's“, als vielmehr: „der heilige Ort der Hebräer“, denn Ibrahim = „ibriim“! Credat Judaeus Apella! Ihre völlige Illustration soll die Sache durch die Legende erhalten, daß Abraham in Kutha geboren und in das Feuer geworfen worden sei. Die Schriftart der Gorchum muß insofern mitthun, als ihr Name: zebur oder eigentlich zemur, Psalmbuch bedeute. Die Krone der Discussion endlich, die Inschrift auf dem maqam, deren Facsimile Fakhri (870 u. Chr.) uns ausbewahrt hat, soll hebräisch sein und folgenden Inhalt in deutscher Uebersetzung haben: „und er führte weg alle Vornehmen von Jerusalem und das Volk im Hause Jehova's nach Mergalbad der Aramäer“. Auf die Lesung von ns = nesic, stat. constr. plur. von nasi, legen wir mit abgewandtem Angesicht das Kleid Sems und Zaphet's und den Namen Mergalbad für Kutha tragen wir vor der Hand noch nicht in die Karte ein. Hilfsbeweise sind dem Verf. die Aehnlichkeit in einzelnen Namen der Könige der Gorchum mit alttestamentlichen, namentlich der gorchumitische König und Bußprediger Modab soll der Modab in Num. 11, 26—30 sein, sowie die Identität des arabischen Namens der Woche: subu oder usbu, mit schabua, und des Freitags: aruba, mit ereb; ferner die Gleichmäßigkeit gewisser Reinlichkeits- und Ehegesetze mit den israelitischen und schließlich die Etymologie des altmessianischen, sich vererbenden Titels der Tempelwächter: gusah, gotseh oder gusi, vom hebräischen zophe, Wächter. Viel Geschrei und wenig Wolle, denn außer der längst bekannten Thatsache alter und umfänglicher jüdischer Ansiedelungen in Arabien wird sich von allem Vorgebrachten kaum etwas als Weizen erproben, wenn die Wissenschaft ihre Worrtschaukel in die Hand nimmt.

Die deutsche Uebersetzung ist, etlichen undeutschen Ausdrücken nach zu schließen, von dem Verf. selbst. Wäre sie unterblieben, so wäre die deutsche Wissenschaft, abgesehen von etlichen anregenden Gedanken, nicht um einen Gewinn, sondern um eine Täuschung ärmer.

Attenweiser.

Gustav Risch.

Neutestamentliche Studien von J. E. M. Laurent, Phil. Dr. (Gotha, Fr. A. Perthes, 1866. XVI u. 209 S.

Diese Abhandlungen sind theilweise anregend, aber ihre Diction ist nachlässig und dabei nicht präensionslos, die Kenntniß des Verfassers von der seine Themata betreffenden Literatur ist lückenhaft, von der Wichtigkeit seiner Beobachtungen ist der Verfasser von vorn herein so überzeugt, daß er sich um eigentliches Beweisen nicht kümmert; kurz, wir haben es mit einer dilettantischen Dienstleistung für die Kritik und Exegese des Neuen Testaments zu thun. Interessant ist die erste Abhandlung über „Randbemerkungen des Apostels Paulus“, sie löst die Schwierigkeiten der Erklärung mancher Stellen in den Paulinischen Briefen in glücklicher Weise. Der Verfasser erörtert die Art, wie Paulus seine Briefe

zu dictiren und mit eigenhändigen Bemerkungen zu schließen pflegte, er erwägt dann im Allgemeinen die Wahrscheinlichkeit, daß den im Originale zu versendenden Schreibern erläuternde Bemerkungen am Rande beigelegt wurden, wo sich Paulus durch die nachträgliche Lesung von deren Zweckmäßigkeit überzeugen mochte, er macht ferner wahrscheinlich, daß solche, sei es der Construction des Hauptsatzes entsprechende oder ihr nicht entsprechende Einschreibungen durch die Abschreiber in den Text gekommen sind, und erprobt in durchaus plausibler Weise diese Vermuthung an einer Reihe von Stellen. Freilich muß ich gegen die Behandlung von Röm. 2, 14. 15 als nachträglicher Randbemerkung Einspruch erheben. Der Verfasser hat es unterlassen, sich über den Zusammenhang der Rede vollständig zu orientiren, sonst hätte er bemerken müssen, daß V. 17 die von ihm ausgeschiedenen Verse voransetzt. Hingegen scheint V. 16 als Randbemerkung zu V. 13 verständlich zu sein, sofern Paulus sich bewogen fand, der Cap. 3, 8 erwähnten Verläumdung seiner christlichen Lehre vorzubeugen. Im Anschlusse an diese Abhandlung eignet sich der Verfasser nicht nur die von Ewald und Neuf vertretenen Hypothese an, daß Röm. 16, 1—20 zu einem nach Ephesus gerichteten Briefe des Paulus gehört, sondern er äußert weitere Vermuthungen, daß Röm. 16, 25—27 seine ursprüngliche Stelle hinter Cap. 14 habe, und daß, indem von Röm. 16 nur noch V. 21—24 übrig bleiben, der von Paulus' eigener Hand hinzugefügte Schluß durch Cap. 15, 14—33 gebildet werde. In Hinsicht des Abschnittes 16, 3—20 gebe ich dem Verfasser Recht; die anderen Vermuthungen sind aber so obenhin geäußert und so wenig sorgfältig überlegt, daß ich ihnen gegenüber nicht verstehe, wie der Verfasser in der Vorrede zu versichern vermag, er habe diesen früher in den „Studien und Kritiken“ publicirten Aufsatz „völlig umgearbeitet und sorgfältig ausgeführt“. Der Zusammenhang von Röm. 14. 15 erträgt keine Unterbrechung durch die Dilogie 16, 25—27. Röm. 15, 14 steht in so directer logischer Beziehung auf V. 13, daß es undenkbar ist, daß die Verse ursprünglich durch die Grüße 16, 21—24 getrennt gewesen wären; und warum 16, 1. 2 nicht nach Rom, sondern nach Ephesus gerichtet gewesen ist, hat weder Hr. Laurent begründet, noch vermag man es einzusehen. — Die Abhandlung über „die Reihenfolge der Bücher des Neuen Testaments“ beschränkt sich auf die Beobachtung, daß die Briefe des Paulus an Gemeinden und die an einzelne Personen je unter sich nach ihrer Länge geordnet sind und daß hiedurch die Untersuchung offen gelassen ist, welche zeitliche Reihenfolge für dieselben überhaupt und insbesondere für die an dieselbe Gemeinde gerichteten Briefe festzustellen ist. Diese Beobachtung, welche nur durch die Stellung des Briefs an die Epheser nach dem an die Galater durchkreuzt wird, — worüber man jedoch nicht so leicht hinweggehen darf, wie es Hrn. Laurent gelingt — bereitet die Untersuchung über die zeitliche Auseinanderfolge der beiden Briefe an die Thessalonicher vor. Der Verf. entscheidet sich mit Ewald gegen Hofmann für die zeitliche Priorität des kürzeren, dem längeren nachgestellten Briefes. Es ist nicht zu läugnen, daß die Argumentation des Verfassers beachtenswerth ist, aber sie ist viel zu fragmentarisch, um bilndig, und viel zu wenig umsichtig, um entscheidend zu sein. — „Die Chronologie der Paulinischen Sendschreiben“ ist durchaus oberflächlich erwogen. Die drei Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon sollen in Cäsarea geschrieben sein, die Pastoralbriefe nach der bekannten Römischen Gesangenschaft des Paulus. Wem meint der Verfasser mit seinen auf 20 Seiten



niedergelegten, durch dieſe Ueberſchriften aneinander gedrängten Sentiments über dieſe Themata zu nützen? Seit Wieseler iſt Manches über dieſelben geſchrieben, wovon er nichts weiß, ohne deſſen Beachtung man jedoch nicht urtheilsfähig iſt. — Die Abhandlung „über die Brüder Jeſu“ kommt auf das richtige Reſultat hinaus, daß unter denſelben im Neuen Teſtamente leibliche Brüder gemeint ſind. Endlich enthält die Schrift noch eine Studie über Chronologie der Apoſtelgeſchichte und Erklärungen einzelner Stellen des Neuen Teſtaments. — Mehr Intereſſe gewährt aber folgende Erklärung in der Vorrede: „Nur das möchte ich für treugläubige Theologen bemerken, daß meine Ideen (!) das Bekenntniß in keiner Weiſe gefährden oder auch nur berühren; ich hätte es ſonſt für Chriſtenpflicht gehalten, ſie zu unterdrücken.“ Dieſe Reveren z vor den Gegnern der wiſſenſchaftlichen Theologie mag zeitgemäß ſein, aber welches Maß von Gedankenloſigkeit bezeugt Hr. L. durch dieſe Erklärung jener, wie es ſcheint, ihm genau bekannten Claſſe von Theologen! Sollten dieſelben die Ungeſährlichkeit dieſer Art kritiſcher Unterſuchungen für das Bekenntniß wirklich nicht ohne dieſe beſondere Erinnerung zu erkennen vermögen? Wahrlich ſehr intereſſant! Und dennoch fürchte ich, daß Hr. Laurent der Mißdeutung durch die Verehrer der Tradition nicht entgehen wird. Denn bekanntlich gilt denſelben die im „Bekenntniß“ nicht eingekloſſene Lehre von der mechanischen Inſpiration der heiligen Schrift möglicht noch höher als jede bekenntnißmäßige Lehre. Was werden ſie alſo ſagen, wenn ſie bei Hrn. L. S. 5 leſen, daß der Apoſtel Paulus ſeine Briefe „als Gelegenheitsſchreiben betrachtete und nicht daran dachte, welchen Werth ſie wirklich hatten und in alle Ewigkeit haben.“ — „Die Inſpiration der heiligen Schriften durch den heiligen Geiſt zu dem Zweck, daß alle Geſchlechter eine Regel der heilsamen Lehre empfangen, iſt mit Wiſſen und Willen der menſchlichen Inſtrumente vor ſich gegangen, und indem der heilige Geiſt den Apoſteln die Kenntniß der von ihnen niederzuſchreibenden Gedanken und Thatſachen erweckt hat, hat er zugleich nothwendig die Erkenntniß des Werthes ihrer Schriften in ihnen begründet.“

Göttingen.

A. Ritschl

Wann wurden unſere Evangelien verfaßt? Von Conſt. Tiſchen-  
dorf. Zweite Auflage. Leipzig 1865. 70 S.

Nachdem der Herr Hofrath öffentlich mitgetheilt hat, in wie viel tauſend Exemplaren dieſe Schrift verbreitet worden iſt, und nachdem die Firma „Zwi-  
ckauer Schriftverein“ zu dieſem Zwecke hilfreiche Hand geleistet hat, iſt es überflüſſig, der vorliegenden Stilübung Lob zu ſpenden. Da jedoch dieſelbe uns überhaupt nicht als lobenswerth erſcheint, ſo unternehmen wir es, ſie mit einigen Bemerkungen zu begleiten. Für welche Claſſe von Leſern möchte ſie wohl be-  
rechnet ſein? Der Verfaſſer knüpft ſeine Frage an die Bedeutung an, welche das Leben Jeſu als Mittelpunkt der religiöſen Fragen der Gegenwart einnehme, und ſcheint namentlich durch die Unbeſorgtheit Ménan's um die Kritik der ewange-  
liſchen Geſchichtsquellen dazu bewogen worden zu ſein, das Vorhandenſein der vier Evangelien ſchon am Ende des erſten Jahrhunderts zu beweifen. Alſo ſcheint er ſein Zeugenverhör über die Bekanntschaft der Männer des zweiten Jahrhunderts mit den Evangelien zu Nutzen und Frommen nicht theologiſch gebildeter Leſer angeſtellt zu haben. Dafür ſpricht auch die Art, wie er von

S. 60 an einen Ueberblick über die Geschichte des gedruckten Textes des Neuen Testaments darbietet, und das declamatorische Pathos, welches durch die ganze Schrift hindurch die an sich sehr nüchterne Beweisführung begleitet, indem es sich an dem Unsinne, dem Unglauben, der tendenziösen Unwahrscheinlichkeit derer nährt, die das Unglück haben, die Zeugnisse über Vorhandensein und Gebrauch der Evangelien anders zu beurtheilen als Hr. Tischendorf. Nur völlig sach-unverständigen Lesern gegenüber konnte Hr. Tischendorf wagen, in einem solchen Ton Untersuchungen zu berühren, deren Schwierigkeit Jeden zur Nachsicht auch mit principiell entgegengesetzten Urtheilen Anderer stimmen wird, der sich überhaupt niemals eingehend mit diesen Problemen beschäftigt hat. Denn unsere Quellen über das zweite christliche Jahrhundert sind so fragmentarisch, und um sie nutzbar zu machen, muß man so viele hypothetische Hilfslinien ziehen, daß, je nachdem dieselben angelegt werden, der Werth des einzelnen quellenmäßigen Zeugnisses ein anderer wird. Also nur einem urtheilslosen Publicum gegenüber konnte Hr. Tischendorf so thun, als ob Alles, was er verhandelt, klar, einfach und unzweideutig sei; einem in den Sachen heimischen Leser zu imponiren, durfte er sich doch nicht getrauen! Aber das arme Publicum, namentlich die Klienten des Zwickauer Schriftvereins sind doch sehr zu bedauern! Was sollen diese mit der oberflächlichen Rundschau über die Kirchenlehrer und Häretiker des zweiten Jahrhunderts, über deren gegenseitige Verhältnisse in der damaligen Kirche sie gar keine Vorstellung haben können? Wer in diesen Dingen nicht geschult ist, wird nach der Lesung der Schrift ebenso klug sein wie vor derselben. Wer aber sich auf die Sachen versteht, wird urtheilen, daß das Meiste, was in dem Buche steht, nicht neu ist, daß Manches einen Mangel an Genauigkeit und an Kenntnissen verräth, daß ferner dasjenige Argument für das Vorhandensein der Evangelienammlung seit dem Ende des ersten Jahrhunderts, welches aus der nachweisbaren Entwicklung des Textes bis ins zweite Jahrhundert zu entnehmen sein soll, ein Argument, zu dessen Ausführung Hr. Tischendorf durch seine Studien befähigt erscheint, nur als Promesse ausgespielt und daß endlich zwischen der Anerkennung der Herkunft der Evangelien im ersten Jahrhundert und der Deutung des Lebens Jesu ein weiter Spielraum für die Experimente des Unglaubens übrig bleibt, daß also das Resultat Tischendorf's in einem sehr entfernten Verhältnisse zu der eigentlichen religiösen Aufgabe der Gegenwart steht. Ich erlaube mir, an einigen Proben zu zeigen, daß Hr. Tischendorf der nöthigen Kenntnisse und der erforderlichen Urtheilsfähigkeit auf dem von ihm betretenen Gebiete entbehrt. In seinem Zeugenverhör über den Gebrauch des Johanneischen Evangeliums kommt er S. 23 auf die Montanisten zu sprechen, zwischen den Ophiten und Basilides, als ob jene Partei zu den Gnostikern gehörte! Er bemerkt über sie: „Daß die Montanisten mit der Idee ihres Paraklets von Johannes abhängig gewesen seien, bleibt in hohem Grade wahrscheinlich“, — und beruft sich dafür auf eine bekannte Aeußerung des Irenäus, welche ihm die Annahme zu verbieten scheint, daß die Idee des Parakleten erst von Tertullian in den Montanismus hineingetragen — soll heißen: auf die Erscheinungen der neuen Prophetie angewendet worden sei. Ich fordere jeden Sachverständigen auf, den Satz des Irenäus lib. III, 11, 9 zu vergleichen, ob daraus zu entnehmen ist, daß die Vertreter der neuen Prophetie, deren Gegner die Autorität des Johanneischen Evangeliums verwarfen, den göttlichen Geist in

den neuen Propheten als Paraklet bezeichnet haben. Alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Ist aber diese Stelle für die von Hrn. Tischendorf aufgeworfene Frage indifferent, so möge er doch so gefällig sein, in den Orakelsprüchen des Montanus und seiner Begleiterinnen sowie im Hirten des Hermas, in der Geschichte der karthagischen Märtyrer die Johanneische Idee des Paraklet nachzuweisen, und möge die Angaben beachten, daß unter den Montanisten die modalistische Auffassung der Offenbarungsgrößen weit verbreitet war, die, wie sie vom theologischen Einfluß des Johanneischen Evangeliums unabhängig ist, erst seit den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts aus der kirchlichen Geltung verdrängt zu werden begann! Wer, ohne ein Wort hierüber zu verlieren, den Montanismus und die Idee des Paraklet als solidarißch behandelt, beweist entweder, daß er mit dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung darüber nicht bekannt ist, oder verdient den Vorwurf der Ungenauigkeit und Fahrlässigkeit. — Von Marcion weiß Hr. Tischendorf mit Berufung auf den „großen Afrikaner“ Tertullian, daß er „anfänglich unsere sämtlichen Evangelien anerkannt hatte und später erst den Beruf eines Evangelien-Reformators (!) in sich fühlte“ (S. 25). Der Afrikaner war aber auch groß in malitiöser Verdrehung der Behauptungen seiner häretischen Gegner, und wer irgend einmal seine Polemik gegen Marcion im Zusammenhange verfolgt hat, muß wissen, wie viel er von Tertullian's Aeußerungen abziehen hat, um den historischen Thatbestand festzustellen. Wenn Marcion über depravatio evangelii klagte und sich als emendator evangelii kundgab, so verstand er unter evangelium die regula fidei, das Christenthum als gemeinsamen Glauben, das er von den jüdischen Zusätzen der Antipauliner meinte reinigen zu sollen. Da nun Marcion nicht die dem Tertullian bekannte Evangeliensammlung vertrat, so folgerte Tertullian um der bezeichneten reformatorischen Absicht desselben willen, daß er auch die Geltung dieser Evangeliensammlung bekämpft habe, die Tertullian für ebenso altbegründet ansah wie die apostolische Einsetzung des Episkopates. Aber jene Folgerung ruht bloß auf Prämissen, die Tertullian als allgemein gültig voraussetzt, während sie es nicht sind. In demselben Sinne argumentirt Tertullian aus dem eigenen Zeugniß Marcion's, daß er den gewöhnlichen Glauben der Kirche früher getheilt habe, daß derselbe hiemit seine ursprüngliche Anerkennung der vier Evangelien zugestehet. Aber das ist willkürlich in die Worte des Häretikers eingetragen, wie es eine willkürliche Unterstellung ist, daß die Kirche von der Apostelzeit her mit dem Kanon des Neuen Testaments und mit den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel ausgestattet gewesen sei. Und wer dem Tertullian das Eine glaubt, hat keinen Grund, von dessen Anerkennung der apostolischen Succession der Bischöfe abzuweichen. Da alle Studien des Hrn. Tischendorf über die Geschichte des Kanon ihn darauf führen, daß keine der neutestamentlichen Schriften vereinzelt und für sich allein zu kanonischem Ansehen gelangte (S. 46), und da er die Entscheidung über den Kanon an den Ausgang des ersten Jahrhunderts zu setzen sich veranlaßt sieht (S. 48), so ist er natürlich nicht im Stande, sich vorzustellen, daß man in einer entlegenen Provinz wie Pontus ohne eigene Schuld eine beschränktere Bekanntheit mit

christlichen Büchern haben konnte wie in anderen Provinzen der Kirche. Wenn es nun aber fast beneidenswerth ist, daß sich Jemand von der Wichtigkeit eines so bequemen Resultates seiner Studien über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons überzeugt, so erscheinen doch diejenigen als noch beneidenswerther, welche sich jenes Resultat durch ihren Glauben an die apostolische Einsetzung der apostelgleichen Bischöfe noch sicherer stellen.

Göttingen.

A. Ritschl.

Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae Dormitio additis Evangeliorum et Actuum apocryphorum supplementis. Maximam partem nunc primum edidit Constantinus Tischendorf. Lipsiae, Hermann Mendelssohn, 1866. 8. LXIV u. 172 S.

Wir sind erfreut, dem berühmten Gelehrten nach seinen Streifzügen in das Feld der Apologetik wiederum auf dem Gebiete zu begegnen, auf welchem er seine unbestreitbaren und allgemein anerkannten Verdienste sich erworben, — bei Herausgabe kanonischer und außerkanonischer Schrifttexte. In dem vorliegenden Werke begrüßen wir die Erfüllung eines bereits im J. 1851 (in den Theol. Studien und Kritiken) gegebenen Versprechens und die ergänzende Fortsetzung seiner 1851 erschienenen *Acta apostolorum apocrypha* sowie der 1853 herausgegebenen *Evangelia apocrypha*, mit welchen beiden früheren Publicationen sich nunmehr diese neueste zu einem *Corpus Novi Testamenti apocryphum*, zu der bis jetzt vollständigsten und kritisch correctesten Gesamtausgabe der neutestamentlich-apokryphischen Literatur, zusammenschließen wird. Nicht weniger als hundert alte Handschriften hat der Herausgeber für diese drei Bände benutzt; 19 Schriften hat er darin zum erstenmal veröffentlicht, mehrere andere zum erstenmal vollständig, alle übrigen ohne Ausnahme nach neuen urkundlichen Forschungen. Ausführliche Prolegomenen gehen den Texten voran und geben reiche Anregung zu weiteren literarhistorischen, kritischen, antiquarischen und dogmengeschichtlichen Forschungen über dieses eigenthümliche, bis jetzt noch so dunkle und doch für das christliche Alterthum höchst charakteristische Literaturgebiet. Eine neue Ausarbeitung seiner 1851 im Haag erschienenen gekrönten Preisschrift über die apokryphischen Evangelien stellt der Herausgeber unter dem Titel „*de evangeliorum apocryphorum similiumque librorum origine et usu*“ in nahe Aussicht. Anderes, wie des Prochorus *historia de S. Johanne evangelista* und die apokryphische Briefliteratur, ist für ein *Corpus Novi Testamenti apocryphum* reservirt (S. X). Betrachten wir den Inhalt der vorliegenden Sammlung, so bilden nur etwa die Hälfte desselben apokryphische Apokalypsen und auch unter diesen sind wiederum zwei, von denen es fraglich, ob sie zu den neutestamentlichen Apokryphen oder nicht vielmehr zu den alttestamentlichen Pseudepigraphen zu rechnen sind. Ganz bestimmt gehört in die letztere Schriftenklasse gleich das erste Stück, die hier sogenannte *Apocalypsis Mosis* oder, wie das Buch sich selbst richtiger nennt, *διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ καὶ Εὐας τῶν πρωτοπλάστων ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ Θεοῦ Μωυσῆ κτλ.* oder auch *διήγησις Μωυσέως περὶ τῆς πολιτείας Ἀ. καὶ Ε.*, eines jener sogenannten Abambücher oder jener zahlreichen und vielgestaltigen Dichtungen, womit die jüdische und später die christliche Phantasie das



Leben und Sterben der Urbäter auszumälen und allerlei spätere Religionsvorstellungen in die Urzeit hineinzutragen liebte. Das vorliegende Stück, nach vier Handschriften, einem Venetianischen, einem Mailänder und zwei Wiener codices, von Tischendorf erstmals herausgegeben, bildet vielleicht ursprünglich einen Theil eines größeren Ganzen; ob dasselbe aber den ersten christlichen Jahrhunderten, wie Tischendorf glaubt, oder erst dem Mittelalter angehört (s. Dillmann in Herzog's Real-Encyclop. XII, S. 319), wird erst noch Gegenstand weiterer Untersuchung sein müssen. Das Buch enthält neben manchem Abgeschmackten auch manche sinnige Gedanken und Bilder, wie z. B. die später vielfach verwerthete, auch in Reineke Fuchs benutzte Erzählung von der Sendung Seth's an die Paradiesespforten, um das Del der Barmherzigkeit zu holen. — Entschieden christlichen Ursprungs, von dem neuerdings vielbesprochenen vierten Esrabuch ganz verschieden, aber doch in manchen Ideen und Anschauungen mit demselben verwandt ist die hier nach einem sehr verderbten Pariser Codex erstmals abgedruckte Apocalypsis Esdrae, Offenbarungen über das Gericht und das Erbarmen Gottes. Das Gebiet der im engeren Sinne neutestamentlichen Apokalypsil betreten wir erst mit der dritten und vierten Schrift unserer Sammlung, mit der Apocalypsis Pauli, die Tischendorf erstmals aus einem Mailänder und Münchener Codex, und mit der apokryphischen Apocalypsis Johannis, die er nach der früheren Ausgabe von Birch und fünf weiteren Handschriften in verbesserter Gestalt wiedergiebt. Apokalypsen Pauli, zu deren Entstehung die 2 Cor. 12 erwähnte Entzückung des Apostels Anlaß gab, werden im Alterthum zwei erwähnt, eine gnostische bei Epiphanius, und eine später, am Ende des vierten Jahrhunderts unter Theodosius entstandene und in monchischen Kreisen viel verbreitete von Augustin und Sozomenus; eine syrische Uebersetzung der letzteren wurde kürzlich in Urmiah aufgefunden und eine hiernach gefertigte englische Uebersetzung erschien 1864 in England; sie ist hier mit abgedruckt und insofern von Werth, als sie den im griechischen Original verlorenen ächten Schluß giebt. Wichtig ist die ganze Schrift für die Geschichte der eschatologischen Vorstellungen des vierten Jahrhunderts und als eins der Vorbilder oder doch Vorgänge von Dante's Comödie.

Ungleich interessanter aber noch und einflußreicher auf die Entwicklung des christlichen Glaubens und Uberglaubens als diese Apokalypsen ist eine andere Schriftengattung geworden, die uns hier gleichfalls zum erstenmal genauer bekannt wird, nämlich die bald unter dem Namen des Evangelisten Johannes, bald unter dem des Mesito von Sardes auftretenden Schriften über den Tod der Maria, *κοιμήσις, τελευτήσις*, auch *ἀνάληψις, μετέδοσις*, dormitio, transitus, assumptio B. Virginis Mariae. Daß diese Blätter eine Hauptquelle des katholischen Marienglaubens und Mariencultus, war bisher schon bekannt, auch wußte man, daß dieselben in den verschiedensten Uebersetzungen oder vielmehr freien Uebearbeitungen syrisch, arabisch, koptisch, lateinisch existiren, wie denn erst neuerdings der Engländer Bright eine syrische Uebersetzung zu London 1865 herausgegeben hat, eine arabische Enger 1854 (vergl. Ewald in den Götting. Gel. Anz. 1865, Nr. 26). Die allen diesen Bearbeitungen zu Grunde liegende griechische Urschrift, deren Text freilich selbst wieder in den verschiedenen Handschriften in sehr abweichender Gestalt erscheint, erhalten wir nun zum erstenmale hier durch Tischendorf, der uns zugleich durch die beiden lateinischen Schriften

de transitu Mariae und durch Mittheilung einiger Abschnitte aus den syrischen und arabischen Uebersetzungen einen Einblick giebt in die Art und Weise, wie die altchristliche Phantasie dieser Stoffe sich bemächtigt und sie in freiester Weise weiter verarbeitet hat. — Diesen beiden Haupttheilen der vorliegenden Sammlung, den Apokalypsen und Marienlegenden, hat der Herausgeber dann noch eine Anzahl von additamenta ad evangelia et acta apostolorum apocrypha (besonders ad acta Andreae et Matthiae, ad acta Philippi, ad acta Thomae, acta Petri et Andreae) beigelegt. Unsere Kenntniß eines dunklen und doch für die religiöse Culturgeschichte des Alterthums und Mittelalters höchst merkwürdigen Schriftenkreises hat durch diese neueste Arbeit des berühmten und verdienstvollen Kritikers und Editors eine wesentliche Bereicherung erhalten.

Göttingen.

Wagenmann.

Commentaire sur l'évangile de Saint-Jean par F. Godet.

Tome premier 1864 (XI u. 520 S.), tome second 1865 (776 S.).

Paris, librairie française et étrangère.

Schon die vollkommene Vertrautheit des Herrn Verfassers (Pastors zu Neuchâtel und Professors an der theologischen Facultät daselbst) mit der deutschen theologischen Literatur mußte diesem Commentare das deutsche Interesse zuwenden; haben die Resultate der negativen deutschen Kritik, zumal der von der Baur'schen Schule an dem Evangelium Johannis geübten, in Frankreich so reichlichen Eingang gehabt, so ist es erfreulich, daß durch dieses Werk auch die positive deutsche Kritik eine beregte, lebendige Vertretung bei den Franzosen und französischen Schweizern gefunden hat. Allein der Verfasser ist weit entfernt, nur eben zu benutzen, was ihm die deutsche Literatur dargeboten hat, sein Werk geht vielmehr aus einer durchaus selbständigen Vertiefung in die Johanneischen Schriften, überhaupt in die Bibel, hervor, so daß auch deutsche Leser von ihm reiche Belehrung und, auch wo sie sich nicht überzeugt sehen, reiche Anregung empfangen werden. Wer eine vollständige Kenntniß des gegenwärtigen Standes der Auslegung sowohl als der Kritik des vierten Evangeliums haben will, darf Godet's Werk so wenig als irgend eines der in Deutschland selbst erschienenen übersehen. — Weizsäcker's Untersuchungen über die evangelische Geschichte sind erst nach Godet's erstem und kaum noch vor seinem zweiten Bande erschienen, konnten also von Godet nicht berücksichtigt werden; Baumlein's 1863 erschienener Commentar ist dem Herrn Verfasser vielleicht nicht mehr bekannt geworden; sonst aber wird nicht bloß unter den umfangreichen, sondern auch unter den kleineren Arbeiten nicht leicht eine sein, welche von ihm nicht wäre gewürdigt worden.

Der Zweck dieser Zeilen ist nicht eine Kritik, sondern eine Anzeige des Buchs. Ich werde mich begnügen, aus der Fülle des Stoffs einige Punkte hervorzuheben, welche geeignet scheinen, auf den Geist und die Bedeutung des Werkes hinzuweisen.

Die allgemeinen Fragen werden im ersten Bande von S. 1—142 und dann wieder am Schlusse des zweiten von S. 697—776 besprochen, im ersten Bande nur so, daß ersichtlich werden soll, um welche Hauptpunkte es bei der Beurtheilung des Evangeliums sich handle, auf was also die Auslegung besondere Sorgfalt zu wenden habe. Zu diesem Zwecke wird hier geredet von den kirchlichen Zeugnissen für die Echtheit (S. 12—55), von dem, was die Ueberlieferung dar-

biete theils zur Charakteristik des Johannes (S. 56—82), theils über Ort und Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums, dessen Zweck und Charakter, Plan und Integrität (S. 83—126). Die Entscheidung der hiermit aufgestellten Fragen geben auf Grund des exegetischen Befundes die Schlußabhandlungen des zweiten Bandes. Sie zerfallen in folgende Capitel. Im ersten, betitelt „die constatirten Thatfachen“, wird der schriftstellerische Charakter des vierten Evangeliums nach Inhalt und Form gezeichnet. Auf Grund dieser Zeichnung bespricht das zweite die Echtheitsfrage. Im dritten wird der Glaubwürdigkeit der Reden noch eine besondere Untersuchung gewidmet. Das vierte sucht ein lebendiges Bild zu entwerfen von den Umständen, unter welchen aller Wahrscheinlichkeit nach das Evangelium abgefaßt sei. Den Schluß bildet eine Abhandlung über die Erhaltung des Textes.

Die Zeichnung des schriftstellerischen Charakters beginnt mit der vollkommenen Planmäßigkeit des Evangeliums. Abgesehen von der unechten Erzählung in 8, 1—11 sei nicht eine Geschichte und nicht eine Rede, welche sich nicht trefflich einfügen ließe in den Zweck des Ganzen und durch diesen ihr volles Licht empfinde. Der Zweck der Schrift sei nämlich nach 20, 30 f., durch einfache Erzählung des von den Jüngern Erlebten darzuthun, wie wohl begründet der Glaube der Kirche sei an die göttliche That der Fleischwerdung. In 1, 1—18 werde deßhalb dieser Glaube der Kirche selbst, von 1, 19 bis zum Schluß des 20. Capitels das von den Jüngern Erlebte dargelegt. Drei parallele Linien lassen sich unterscheiden in dem Strome der Erzählung. Zuerst die Offenbarungen Jesu in Wort und That über seine Person: ihren Höhepunkt bilde das priesterliche Gebet. Dann der Entwicklungsgang des Unglaubens bei den Feinden Jesu, welche, um ihrem Wege getreu zu bleiben, endlich die theuersten Hoffnungen des theokratischen Volkes wegwerfen müssen; der Höhepunkt: „wir haben keinen König denn den Kaiser.“ Zum Dritten der allmähliche Sieg des Glaubens über alle Zweifel in den Herzen der Jünger: der Höhepunkt des Thomas Ruf; mein Herr und mein Gott! Mit dem ersten Aufleuchten des Glaubenslichtes in den Jüngern durch das erste direct auf Jesu Person bezügliche Zeugniß des Täufers beginne die Erzählung, mit diesem Rufe des Thomas schließe sie. Die ganze Erzählung lege im Grunde nur dieß Eine dar, wie die Jünger nicht anders konnten als glauben. Und zwar sei es insbesondere der Entwicklungsgang seines persönlichen Glaubens, den der Evangelist erzähle. Denn offenbar sei ja der Evangelist der eine von jenen zwei Jüngern des Täufers, welche, wie sogleich Cap. 1 berichtet, durch die Zeugnisse des Täufers veranlaßt wurden, Jesum aufzusuchen; in 19, 35 trete der tiefe Eindruck hervor, den der Erzähler beim Anblick des Lanzenstichs bekommen, in 20, 8 die Genesis seiner Ueberzeugung, daß der Herr wirklich auferstanden sei. Dieß, daß der Evangelist seines eigenen Glaubens Entwicklungsgang darstelle, sei ein Hauptzug im Charakter dieses Evangeliums. Nichts könne den Zweck des Evangeliums stärker verfehlen als die Baur'sche Meinung, daß es sich hier handle um eine metaphysische Theorie, die der Evangelist in die Kirche einführen wolle. Der Sinn des Verfassers sei ganz concentrirt auf Jesu historische Person, die brennende Liebe zu Jesu Person habe seine Feder geführt, seinem Herzen wolle er genugs thun, indem er alle Welt herbeiführen möchte zu derselben Liebe gegen Jesum, die ihn selbst erfüllte. „Wie könnte das Wesen, das man so tief, so innig liebt,

eine metaphysische Schöpfung, ein Object der Speculation sein?" Nicht durch logische Beweisführung, schlechthin nur durch Erzählen werde der im Prologe dargelegte Glaube begründet. Auch das eigenthümliche Verhältniß des vierten Evangeliums zu den drei ersten sei aus diesem Gesichtspunkte zu verstehen, daß der Verfasser seiner Liebe zu Jesus genugthun wollte. Denn so planmäßig das vierte Evangelium sei, so fragmentarisch sei es doch. „Die Erzählung des vierten Evangeliums zieht sich durch die der drei anderen ergänzend, weglassend, berichtend, erklärend hindurch, in einer Beziehung zu diesen Vorgängern von so directer Art, wie sie durch die Gesetze der Schwere besteht zwischen dem Laufe eines Gestirns und dem Laufe der anderen, mit denen jenes den Raum durchmisst. Vielleicht ist es dieser Umstand, welcher macht, daß der Christus des vierten Evangeliums etwas weniger Concretes hat als der der Synoptiker.“ „Wie ein ineinandergreifendes Gefüge, dessen vorspringende und zurückspringende Winkel einander vollkommen entsprechen, verhalten sich zu einander die drei ersten und das vierte Evangelium.“ (Auf S. 699 ff. wird dieß des Näheren nachgewiesen.) Unmöglich lasse sich also neben dem Hauptzweck der Erzählung, den Glauben an die Gottesthat der Fleischwerdung durch das von den Jüngern Erlebte zu begründen, der Nebenzweck verkennen, die bereits in Umlauf befindlichen Evangelien der Synoptiker zu ergänzen, zu berichtigen. Aber eben die Liebe zu Jesus war es, welche dem intimsten Augenzeugen seines Lebensganges nicht gestattete, irgend eine bedeutende Alteration seiner Geschichte zuzulassen; er mußte die Lücken seiner Vorgänger ausfüllen, die Ungenauigkeiten berichtigen, den möglichen Mißverständnissen ihrer Erzählungen zuvorkommen, einige der von ihnen erzählten Thatfachen unter die völlig richtige Beleuchtung bringen. — Noch ein weiterer Nebenzweck wurde dem Evangelisten durch seine Liebe zu Jesus eingegeben. Sie ließ ihn an keiner Meinung seiner Zeitgenossen, welche darauf hinauslief, die Person seines Herrn im Bewußtsein der Gemeinde zu verkleinern, stillschweigend vorübergehen, er mußte auf den Punkt hinweisen, wo solche Meinungen, sei es an dem Zeugniß des Täufers, sei es an dem Zeugniß Jesu selber, scheiterten. Andererseits drang ihn dann dieselbe Liebe, jeder berechtigten Sehnsucht seiner Zeitgenossen in Jesu ihre Erfüllung zu zeigen. Aus Jesu eigenem Munde hatte der Evangelist dessen Ewigkeit, demnach dessen Gottheit vernommen, und schon aus dem Munde des Täufers das Wort „der nach mir kommt, ist vor mir gewesen.“ Blickte er von hier aus zurück in das Alte Testament, so fand er dort erstlich das Sprechen, wodurch Gott von Anfang an wirkt, zweitens die Weisheit, welche Gottes Genossin beim Schöpfungswerke war, drittens den jehovahgleichen Maleach, welcher als Messias persönlich in seinem Tempel Wohnung nehmen sollte. Also ward ihm Jesus zum höchsten und ursprünglichen Offenbarer und seine Erscheinung auf Erden zur Vollendung der Theophanieen. Und nichts ist begreiflicher, als daß er das nun in Christo erschienene göttliche Wesen das „Wort“ nannte. Ganz ohne Berührung durch alexandrinische Speculationen konnte ihm dieser Ausdruck sich darbieten. Daß er ihm aber eine so bedeutungsvolle Verwendung an der Spitze seines Evangeliums gegeben hat, das wird bei einem Manne, welcher in Kleinasien mit den alexandrinischen Philosophen nicht unbekannt bleiben konnte, gewiß nicht ohne Bezug auf die philosophischen Bemühungen seiner Zeitgenossen geschehen sein. Einerseits den Hellenen und hellenisirten Juden, welche ins Blaue hinein über das Verhältniß des Unend-



lichen und Endlichen theoretisirten, andererseits den Erforschern des Schriftbuchs, welche über die theokratischen Offenbarungen speculirten, rief Johannes, indem er seinen Logos an die Spitze des Evangeliums stellte, zu, der Vermittler zwischen Gott und der Welt, den sie vergeblich suchten, sei den Jüngern Jesu wohlbekannt, sie haben ihn gesehen, gehört, betastet; glaubet mit uns an Jesum und der göttliche Offenbarer, den euer Gedanke sucht, wird zu eurem Eigenthum. So ergiebt sich also auch für das Reden des Evangelisten vom Logos die Liebe des Jüngers, sein persönliches Verhältniß zu dem Herrn, als die Macht, welche ihn trieb; von den bloß theoretisirenden Interessen eines Gnostikers ist der Evangelist auch hier weit entfernt. „Jesum den Menschen offenbaren, wie er ihn kennen gelernt hatte, ihn den Menschen zu eigen geben, wie er selbst ihn zu eigen empfangen hatte, das ist es, was der Evangelist will. Dieser Gedanke ist weit genug, um die secundären Zwecke, auf welche eine unbefangene Exegese führt, in sich zu schließen; nur den speculativen Zweck schließt er aus, wie auch die Exegese nirgends denselben finden kann.“

II, 747 ff. werden die Hauptgründe der inneren Kritik für die Echtheit in folgende Punkte zusammengefaßt:

1) Inhalt und Form beweisen, daß das Evangelium einen Palästinenſer zum Verfasser hat. Denn neben der vollständigen Beseitigung der jüdischen Schranken finden wir doch des Evangelisten Gedanken und religiöses Leben ganz und gar genährt vom Saft und Blut des Alten Testaments. Schon I, 11–14 kann nur ein Judenchrift geschrieben haben. Des Täufers Zeugniß bildet dem Evangelisten den organischen Uebergang aus dem alten in den neuen Bund. Jesus ist ihm die Erfüllung aller Vorbilder und Hoffnungen des Alten Testaments. Jesum verwerfen heißt Mosen verwerfen. Matthäus hat den Zusammenhang beider Testamente nicht enger gefaßt als der vierte Evangelist. Aber auch die Darstellungsform bezeugt den Palästinenſer. Er schreibt aus semitischer Intuition, nicht aus abendländischer Dialektik. Kein logisches Ineinanderschlügen in griechischer Art, sondern ein hebräisches Nebeneinanderstellen durch *uai* und *oder*. Bei allen Erhebungen des Geſüßls Hervortreten des Parallelismus und des Refrain; vergl. auch S. 709 ff.

2) Der Verfasser selbst bezeugt seine Augenzeugenschaft (I, 14. 19, 35), ebenso die Herausgeber seiner Schrift (21, 24). Täuschung ist unvereinbar mit dem seine Schrift durchwehenden Geist. Dazu die Ueberlegenheit seiner Berichte über die seiner Vorgänger. Und wie heimisch werden wir durch ihn im Apostelkreis! Durch die Synoptiker wird uns nur Petrus näher bekannt, durch den vierten Evangelisten treten Andreas, Philippus, Nathanael, Thomas lebendig vor uns, dazu Martha, Maria, Maria Magdalena (vergl. S. 705).

3) Daß der Evangelist ein Apostel war, erhellt aus der ruhigen, souverainen, der Anerkennung gewissen Art, womit er seine Vorgänger ergänzt, berichtigt, beleuchtet; kein Nichtapostel durfte dieß wagen.

4) Und zwar muß er einer der Söhne Zebedäi sein, denn diese sind die einzigen dem Herrn näher gestandenen Apostel, die der Evangelist nicht nennt, oder wenn er sie einmal nennt (21, 2), bekommen sie den letzten Platz. Jakobus aber kann nicht der Verfasser sein, also nur Johannes. Auch erhellt aus 19, 35, verglichen mit 26, und aus 21, 24, verglichen mit 20, daß der Verfasser identisch ist mit dem Jünger, den der Herr lieb hatte, dieser aber ist nach-

weisbarerweise Johannes gewesen. Selbst Baur gestehe ja, daß das Buch von Johannes verfaßt sein wolle, aber, fügt Godet bei, wenn der Evangelist hierbei ein Fälscher wäre, so hätte er seine Fälschung fest an die Stirn des Evangeliums geschrieben, nicht mit so leisen Andeutungen sich begnügt.

Die Frage über die Glaubwürdigkeit der Reden im vierten Evangelium schließt besonders diese zwei in sich: woher die Verschiedenheit derselben von den synoptischen und woher die Gleichheit im Tone des Täufers, Jesu selbst und der Johannisbriefe? Herr Godet giebt auf S. 752 f. eine Vergleichungstafel, um zu zeigen, daß mehr als zwanzig Aussprüche des Johanneischen Jesus fast in derselben Weise bei den Synoptikern sich wiederfinden; wenn nun doch diese zusammenklingenden Worte weder bei den Synoptikern noch bei Johannes fremdartig erscheinen, so könne weder im Inhalt noch in der Form eine so große Kluft zwischen den Reden Jesu bei den drei ersten und denen bei Johannes befestigt sein. Dann weist er darauf hin, daß bei den Synoptikern selbst drei Stufen in Jesu Redeweise zu bemerken seien. Zuerst die Predigt der Buße und der Moral; dann die Gleichnißpredigt zur tieferen Einführung in das zu begründende Himmelreich; dann die Reden, in denen Jesu eigene Person der Mittelpunkt wird, die Vorbereitung auf sein Leiden und seine Verherrlichung. Warum soll es nun nicht noch eine vierte Form von Jesu Predigt gegeben haben, welche nur eben in der mündlichen Verkündigung der Gemeinde und deshalb auch in der synoptischen Darstellung, die der mündlichen Ueberlieferung folgte, weniger Spuren als die drei ersten hinterließ? Ferner beruft sich Godet auf Jesu Wort vom Reden über irdische und über himmlische Dinge (Joh. 3, 12) und von dem rechten Lehrer, der Neues und Altes aus seinem Schatze hervorhole (Matth. 13, 52), um darzuthun, daß Jesus aus einem höheren und aus einem niedrigeren Bewußtsein reden mußte. Godet führt dieß weiter dahin aus, daß der Moment der Taufe den Uebergang von dem niedrigeren zu dem höheren Bewußtsein, genauer zum Nebeneinandersein von beiden gebildet habe: vor der Taufe sei die Schrift und das Nachsinnen über das Leben im Lichte der Schrift, von der Taufe an sei daneben die inwendige Offenbarung des Vaters die Erkenntnisquelle Jesu gewesen. Auch die Tiefen seines eigenen Wesens seien Jesu erst durch diese mit der Taufe begründeten Offenbarungen des Vaters kund geworden. Vor seinen gewöhnlichen Zuhörern nun, und zumal im Anfange seines Wirkens, habe Jesus aus jener ersten, niedrigeren Erkenntnisquelle schöpfen müssen, im anderen Falle wäre er unverständlich geblieben. Aber sich auf solche Reden für immer beschränken, das hätte geheißen, die Welt über die Tiefen seines Wesens, eben damit über die Tiefen der göttlichen Liebe in Unwissenheit lassen. Die Annahme sei sehr nahe liegend, daß die Culminationspunkte des Zeugnisses Jesu in die Aufenthalte zu Jerusalem, in die Festzeiten, in den Tempel gefallen seien. Wenn irgendwo, so habe Jesus hier hoffen dürfen, verstanden zu werden. Fast alle die größeren Reden Jesu bei Johannes nun gehören diesen Festzeiten an. Man könne mit Grund vermuthen, daß Jesus sonst nicht in solcher Weise geredet, Johannes also alle diese Höhepunkte seines Zeugnisses zur Mittheilung herausgegriffen habe. Den anderen Jüngern sei die Wiederholung dieser Reden zu schwer erschienen, auch wäre die Mittheilung derselben über die Fassungskraft der großen Menge, an welche die apostolische Missionspredigt sich wendete, hinausgegangen. So sei es denn wohl auch zu erklären, daß selbst

die früheren Jerusalemreisen aus der gewöhnlichen mündlichen Verkündigung und deshalb auch aus den synoptischen Evangelien weggeblieben seien. Keiner als der liebevollende Johannes habe es wagen dürfen, die in Jerusalem ertheilten Aufschlüsse über die Tiefen von Jesu Wesen wiederzugeben, deshalb habe denn auch nur Er die früheren Reisen nach Jerusalem mitgetheilt. Tief habe er Jesu Reden beim Hören in sein Herz gegraben, tausendmal hernach in innerlicher Vertiefung dieselben durchgearbeitet, schwerlich sofort schriftlich fixirt, aber durch immer neue Wiederholung unauslöschlich in sein Gedächtniß geprägt. Alle Andeutungen, welche uns die neutestamentlichen Berichte aus der Zeit vor und nach Christi Tod über Johannes geben, lassen uns einen schweigsamen, intuitiven Mann in ihm erkennen, aber voll von innerem Feuer, das selten, aber dann mit Blitz und Donner hervorbrach, eine von Jugend auf dem Idealen zugewandte Natur, welche deshalb, als ihr das Ideal in Jesu persönlich entgegentrat, Alles für Alles gab und fortan das völlige Insaufnehmen Jesu zur Aufgabe ihres Lebens machte (vgl. auch I, 56—82). — Ob nun die Ausnahme, daß die am tiefsten gehenden Aufschlüsse Jesu über sich selbst fast nur in Jerusalem und in den Festzeiten von ihm seien gegeben worden, daß aber andererseits in Jerusalem fast alle Reden Jesu so tiefgehend gewesen seien, Vielen sich empfehlen wird? Der nahe liegenden Verweisung auf Johannis Cap. 6, das doch nach Galiläa fällt, sucht der Hr. Vfr. durch die Bemerkung zu entgehen, daß doch auch in diesem Falle die damalige Festzeit es gewesen, was Jesum veranlaßt habe, so aus der Tiefe zu schöpfen. „Die Passahzeit in Galiläa“ sei die richtige Aufschrift für Cap. 6 (S. 761). Zum Fernbleiben von Jerusalem genöthigt, habe Jesus den Seinigen während (? vgl. 6, 4 *ἐγὼ*) dieser Festfeier auch seinerseits das Passahlamm darbieten wollen, indem er sie aufgefordert habe zum Essen seines Fleisches und zum Trinken seines Blutes. Hätte Godet nicht besser darauf verwiesen, daß Jesu damaliges Verfahren, vor den Galiläern ausnahmsweise das Tiefste und Befremdlichste auszusprechen, durch die Absicht veranlaßt war, eine Krisis unter der Menge der Jünger hervorzurufen, von denen viele nur durch unlautere Motive zu ihm geführt waren? (In II, 73 wird dem Cap. 6 die vollkommen richtige Aufschrift gegeben: „Die Krisis des Glaubens in Galiläa.“) Aber wie will Godet den Umstand erklären, daß bei Jesu letztem Aufenthalte in Jerusalem die Synoptiker populären Redestoff genug fanden, um mehrere Capitel damit anzufüllen (Matth. 21, 12 — Cap. 25), und daß diese Jerusalemreden ganz dasselbe Gepräge tragen wie die übrigen Reden Jesu bei den Synoptikern? Wenn irgendwo, so tritt bei Vergleichung von Matth. 23—25 mit Joh. 14—17 der ganze Unterschied des synoptischen und des Johanneischen Typus vor uns. Sollen wir also annehmen, daß bei dem letzten Aufenthalt in Jerusalem die beiden Typen ausnahmsweise neben einander hergegangen? — Daß das höhere Bewußtsein Jesu erst seit der Taufe vorhanden gewesen, ist eine Annahme, welche nicht auf Berichten der neutestamentlichen Schriftsteller beruht, also eben nur auf die innere Wahrscheinlichkeit sich stützen mußte, und ob diese dafür spricht, dürfte sehr zweifelhaft sein. — Daß aber in der That ein doppelter Typus im Reden Jesu stattfand und daß die Synoptiker vorherrschend aus dem einen, Johannes vorherrschend aus dem anderen schöpfte, diese Annahme selbst unterliegt gar keiner Schwierigkeit (vgl. auch z. B. Thiersch in der Geschichte des apostolischen Zeitalters). Mit vollem

Rechte verweist Herr Gobet darauf (S. 760), daß bei jedem weisen Seelsorger etwas Analoges stattfinde, mit den geistlich Unmündigen könne er nicht reden von den Tiefen der Wiedergeburt, der neutestamentlichen Gnade, sondern nur von den Pflichten und Rechten der Gottesfurcht, des gesetzlichen Standpunkts; nur gegenüber von den Mündigen dürfe der Seelsorger aus der Tiefe seines inneren Lebens sprechen. Es war vor Allem die Lehrweisheit Jesu, was ihn das eine Mal so, das andere Mal anders reden ließ. Aber wir dürfen, weil der Sohn Gottes ein voller Mensch geworden war, vermuthen, daß auch für ihn selbst ein Wechsel bestand, indem seine Verjenkung in den Vater oder das Reden des Vaters in seinem Innern nicht immer denselben Grad der Tiefe und der Klarheit hatte. Ist er doch sogar dem Wechsel der Affecte unterworfen gewesen.

Sehr richtig sind die Bemerkungen, durch welche Herr Gobet die Gleichheit des Colorits in den Johanneischen Reden des Täufers, den Reden des Herrn selbst und den Briefen des Apostels erklärt. Der Evangelist habe von den Reden ja immer nur die Quintessenz geben können. Niemand werde meinen, daß z. B. das Gespräch mit Nikodemus nur wenige Minuten gedauert habe. Zu dem Geschäfte der abkürzenden Redaction sei dann das andere der Uebersetzung in eine Sprache von so völlig anderem Genius gekommen. Wenn ein Deutscher eine französische Predigt in einem kurzen deutschen Auszug erzähle, werde das Colorit die Eigenthümlichkeit des deutschen Erzählers tragen, ohne daß hiermit irgend eine inhaltliche Alteration der Gedanken des französischen Predigers verbunden sein müsse. Uebrigens zeige die genauere Forschung zwischen den Reden Jesu im Evangelium und dem ersten Briefe des Apostels bei allem Zusammenklängen gleichwohl auch eine materielle und formelle Differenz. Eine materielle besonders darin, daß der Brief die Sühnung durch Christi Blut nicht minder stark hervorhebe als die Apokalypse, das Evangelium aber hierüber sogar noch schweigsamer sei als die Synoptiker, bei denen die Sühnung durch Christi Blut wenigstens im Abendmahlsberichte hervortritt. Die formelle wird dahin bestimmt, aus den Worten Jesu, welche das Evangelium berichte und die dort einen historischen und gelegentlichen Charakter tragen, habe der Apostel im Briefe allgemeine Maximen, absolute Principien abgeleitet (vgl. z. B. Ev. 3, 16 und Brief 4, 8. 16; Ev. 8, 44 und Brief 3, 8). Dasselbe Verhältniß finde statt zwischen des Apostels Prolog zum Evangelium und den Reden Jesu im Evangelium.

Uebrigens zeuge der Inhalt der Reden selbst von ihrer Geschichtlichkeit. Ein solches Sohnesverhältniß zu Gott habe müssen erlebt sein, ehe es konnte ausgesprochen werden. Und welch' seltsamer Contrast zwischen dem gewaltigen Accent, welchen der Brief 1, 1 lege auf das, „was wir gehört haben“, und zwischen der Hypothese, daß der Briefsteller und Evangelist selbst der Urheber dieser Reden sei!

Auch der Textkritik hat Herr Gobet viele Sorgfalt gewidmet. Schon in den einleitenden Bemerkungen des ersten Bandes erhebt er lebhaften Protest gegen die Meinung, als verdiene der alexandrinische Text von vornherein eine Bevorzugung vor dem byzantinischen und hiermit vor dem *textus receptus*, und gegen die andere, als enthielten die ältesten Copieen eben damit auch den ältesten und reinsten Text (S. 135 ff.). Beilage sich doch schon Origenes bitter über Fälschungen des Textes, und zwar in Alexandrien. Und nun sollen dennoch alexandrinische Manuscripte, und zwar jüngere als die Zeit des Origenes, ohne Wei-



teres für maßgebend gelten? Auch der Sinaiticus stamme ja keineswegs aus einer Zeit, da die Textverfälschungen noch nicht begonnen hatten. Man habe an diesem Codex nichts gewonnen als einen neuen Zeugen für den bereits bekannten alexandrinischen Text. Selbst wenn man noch ein halbes Duzend Documente derselben Art fände, oder die sogar noch etwas älter wären als der Vaticanus und auch als der Sinaiticus, wäre die Sachlage noch immer dieselbe. Nur die Auffindung eines Textes, dessen Ursprung vor der Zeit läge, wo man den Anfang der Textalteration constataren kann, würde sie wesentlich verändern. Der Exeget müsse also in jedem einzelnen Falle mit voller Unbefangenheit prüfen, welche Lesart die inneren Gründe für sich habe. Am Schlusse des zweiten Bandes wird dann gesagt, die Zahl der bemerkenswerthen Varianten belaufe sich im vierten Evang. auf 660 (von denen die in 5, 3b und 4 die wichtigste sei, aber nicht eine die Geschichte oder Lehre alterire). Von diesen 660 Fällen seien es etwa 220, in welchen die alexandrinischen und byzantinischen Lesarten einander entschieden gegenüberstünden, und unter diesen 220 seien es etwa 100, in welchen man den Fehler entschieden auf der alexandrinischen und nur 50, in denen man ihn auf der byzantinischen Seite zu finden habe. Der Sinaiticus, unter vier Fällen je dreimal beim Streite der alexandrinischen und byzantinischen Manuscripte den ersteren beispfindend, gehe in sehr vielen Fällen auch ganz isolirt seinen Weg, aber nicht einer sei unter diesen Fällen, wo seine Lesart den Vorzug verdiene; seine Wichtigkeit bestiehe hauptsächlich in der Unterstützung, die er in immerhin noch ziemlich zahlreichen Stellen dem *textus receptus* gegen den alexandrinischen leiste. Uebrigens seien die Alexandriner auch unter sich selbst sehr oft im Streit, so daß nur der *textus receptus* den Ausgangspunkt des Kritikers bilden könne.

Auf Herrn Godet's Auslegung im Einzelnen einzugehen, muß sich Referent um der Kürze willen versagen. Nur wenige Worte will ich mir dießfalls gestatten. Wie nicht alle Theologen zur Exegese berufen sind, so wiederum nicht alle Exegeten zur Auslegung der Reden Christi. Wir haben Ausleger, welche bei den Briefen Pauli sehr Eilichtiges leisten, bei den Reden Christi wenig befriedigen. Ganz besonders aber sind es die Johanneischen Reden Christi, zu welchen der Ausleger eine eigenthümliche Naturbegabung und ein besonderes Charisma mitbringen muß, wenn ihm seine Arbeit gelingen soll. Herr Godet gehört entschieden zu denen, welche inneren Beruf für diese Aufgabe haben. — Als solche Stellen, in welchen seine Auslegung einen neuen Weg einzuschlagen sucht, können aus einer langen Reihe z. B. 10, 1—18. 7, 38. 5, 17 hervorgehoben werden. — In 10, 1—18 findet Herr Godet drei völlig von einander zu unterscheidende Gemälde. Im ersten (V. 1—5) stelle Jesus sich selbst als den Hirten gegenüber den Pharisäern als den Dieben und Räubern, und zwar wie er, der Hirte, die Schafe aus der alten Theokratie, um sie zu retten, herausführe (ἐξάγει, V. 3) und fast herausnöthige (ἐκβάλλη V. 4) zur Bildung einer neuen Gemeinschaft. Im zweiten (V. 7—10) stelle Jesus sich selbst den Pharisäern gegenüber als die Thüre, durch welche ein- und ausgehend die zu der neuen Gemeinde gesammelten Schafe Sicherheit und Weide haben, während die Phariseer, welche vor ihm zur Thüre (d. h. zur Vermittelung der Gemeinschaft mit Gott) sich aufgeworfen haben (so werden die ersten Worte von V. 8 erklärt), hierbei nur ihre Selbstsucht haben befriedigen wollen. Im dritten Gemälde (V. 11—18) stelle Jesus sich selbst als den guten Hirten, welcher sein Leben gegen den pharisäischen Wolf einsetze,

gegenüber den Priestern und Leviten, welche als Miethlinge das ihnen anvertraute Israel dem pharisäischen Wolfe überlassen haben, ähnlich wie in den Blüthezeiten des Jesuitismus die katholische Priesterschaft die ihr anvertraute Heerde dem jesuitischen Wolfe überließ. Man müsse 10, 12 und 13 aus 12, 42 und 43 erklären. Referent kann nicht sagen, daß er von der Richtigkeit dieser Auslegung, insbesondere was das Verhältniß von Vers 7 und den folgenden zu Vers 1—5 betrifft, überzeugt worden sei; aber Niemand wird die feine und geistvolle Ausführung Herrn Godet's ohne Anregung und Interesse lesen. — In 7, 38 geht Godet, um das „wie die Schrift sagt“ zu erklären, auf die zwei Erzählungen von dem Wasser aus dem Felsen in der Geschichte Moses zurück: „aus dem Felsen“ (מִן־הַסֵּלֶה) sei dort durch Jehovah's Wundermacht „viele Wasser“ gekommen; so sollen jetzt durch Jesu Macht aus dem Innern des Gläubigen Ströme lebendigen Wassers kommen. Diese Erklärung erscheint sehr beachtenswerth. — Ich schließe mit der Wiederholung des oben Bemerkten, daß Herrn Godet's Werk von Keinem, der in Auslegung und Kritik des Johannisevangeliiums zu Hause sein will, unbeachtet wird bleiben dürfen; es gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen der jetzigen exegetischen Literatur.

Göttingen.

Geß.

Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? Von Dr. Ludwig Philippson. Berlin, L. Verschel, 1866. 8. 47 S.

Nicht in polemischem, sondern im Gegentheil in irenischem Interesse, wie er S. 3 ausdrücklich versichert, um eine gehässige Beschuldigung zu beseitigen und so den Frieden unter den Bekennern verschiedener Religionen zu fördern, will der bekannte jüdische Gelehrte und Bibelübersetzer Dr. Philippson (vgl. Jahrb. f. D. Th. Bd. VIII, S. 780) — sonst ein sehr conservativer Mann, wo es um Vertheidigung jüdischer Traditionen sich handelt — in dieser erstmals in der „Allgemeinen Zeitung des Judenthums“ erschienenen, auf vielseitigen Wunsch besonders abgedruckten Abhandlung eine „Revision“ des Processes Jesu vor dem Synhedrium und Pilatus auf Grund der vorhandenen Acten vornehmen, um zur Beantwortung der Frage zu gelangen, ob überhaupt oder inwieweit die Juden die Kreuzigung Jesu verursacht haben. — Nun — unsere Zeit scheint an solchen Processrevisionen besonderes Vergnügen zu finden und der vorliegende Proceß ist ja von Juden, Heiden und Christen seit 18 Jahrhunderten so oft revidirt worden, daß uns eine neue actenmäßige Prüfung, wie sie der Verfasser in Aussicht stellt, nur willkommen sein kann. — Zwar den ersten Theil seines Beweisverfahrens (S. 5 f.), daß die Juden Christum nicht selbst gekreuzigt, weil die Kreuzigung keine jüdische Todesstrafe war, weder nach dem biblischen noch nach dem traditionellen Recht, hätte der Herr Verfasser sich füglich ersparen können: das hat ja noch Niemand behauptet. Allein auch nicht die wirklichen Veranlasser des Todes Jesu sollen die Juden gewesen sein. Nachdem der Verfasser einige frühere Ansichten von Juden und Christen — wie Salvador, Winer, Saalschütz, dann von Strauß, Renan, Grätz, Hirsch — erwähnt, kommt er endlich zur nochmaligen eigenen Untersuchung des ganzen Vorfalles (S. 29 ff.). Wenn er nun aber eine vorurtheilsfreie Prüfung der Acten in Aussicht gestellt hat, so stimmt hiezu wenig die Art und Weise, wie er — ohne jede Prüfung der Beweismittel und lediglich in völlig kritikloser Acceptation der angeblichen Resultate

tate moderner Kritik — die vorliegenden Acten einfach damit refusirt, daß er behauptet: „Es fehlt also über den Proceß Jesu an allen historischen Documenten und wir besitzen darüber nichts als die Berichte der Evangelisten. Die Evangelien sind aber durchaus keine Geschichts-, sondern lediglich Glaubensbücher, die aus dogmatischen Zwecken abgefaßt, überliefert und gestaltet worden sind. Die Abfasser der Evangelien waren keine Zeitgenossen Jesu, sondern haben über ein Jahrhundert später gelebt und machen sowohl wegen der vielen Widersprüche, die sich zwischen ihnen selbst vorfinden, als auch wegen der Einkleidung ins Wunderbare auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch. Als historische Thatsache steht also nur fest, was Tacitus sagt Annal. XV, 44, 4, daß Christus durch Pilatus die Todesstrafe erlitten.“ Nachdem sich so der Verfasser den Weg gebahnt oder vielmehr den Boden geschichtlicher Beweisführung sich unter den Füßen weggezogen hat, vollbringt er nun mit leichter Mühe das Taschenspielerstück, aus denselben Evangelien, die nach ihm auf historische Glaubwürdigkeit durchaus keinen Anspruch machen, zu argumentiren, daß es allein die Römer waren, welche Jesus, weil er unter den Juden als Messias auftrat, aus politischen Gründen hinrichteten (S. 30). So wird freilich das Resultat seiner „Untersuchung“ sehr „einfach“ (S. 44): „daß die gerichtliche Verfolgung und Verurtheilung Jesu durch das Synedrium und die Forderung seines Todes durch das jüdische Volk jeder Begründung ermangele, daß vielmehr Jesus wie so viele in jener Zeit ausgestandene Messiasen von dem römischen Landpfleger gefangen genommen und hingerichtet sei, weil die damit verbundene Bewegung im Volke den Römern politisch gefährlich erschien. Daß die Denunciation bei dem Pilatus von Juden ausgegangen sei, daß namentlich ein Jude zur Bezeichnung der Person Jesu sich hergegeben und dies gerade einer der Schüler Jesu gewesen sei, wollen wir zugeben, und kann dann als der wirkliche Kern dieser ganzen Ausmalung — angesehen werden. Allein ein wirklicher Proceß vor dem Synedrium wie die tumultuarische Forderung der Hinrichtung Jesu seitens des jüdischen Volkes haben nicht stattgefunden, so daß die Juden nicht als die Urheber des Todes Jesu angesehen und beschuldigt werden können“ (S. 45). Das Motiv jener Beschuldigungen des Synedriums und des jüdischen Volkes von Seiten der Christen aber findet der Verfasser darin, daß, nachdem das Christenthum im Schooße des jüdischen Volkes „durchaus keinen Anklang gefunden“ und der Herd der Bekehrung in die Mitte der heidnischen Völker verlegt war, nunmehr die Christen es in ihrem Interesse fanden, die Schuld des Todes von den Römern ab und auf die Juden zu wälzen. Ein doppelter Zweck wurde hiedurch von den Christen erreicht — einmal zu zeigen, daß Jesus kein politischer Auführer gewesen und der römische Richter selbst von seiner desfallsigen Unschuld vollkommen überzeugt war, — zugleich aber den Beweis zu liefern, daß das Christenthum vom Judenthum durchaus verschieden sei, ja in einem völligen Gegensatz zu diesem stehe (S. 46). Also, wenn wir uns erlauben dürfen, das „einfache Resultat“ der „Untersuchung“ mit noch einfacheren Worten wiederzugeben: Die Juden sind am Tode Jesu durchaus unschuldig, die gegentheilige Behauptung der Christen ist eine fein ausgedachte grobe Lüge und Verleumdung, die zwar 18 Jahrhunderte lang geglaubt worden ist und den Juden unendlich viel unschuldige Verfolgung zugezogen hat, die aber nunmehr im Jahr 1866 glücklich von Dr. Philippson ist aufgedeckt worden. —

Wir wollen den friedfertigen Gesinnungen, wie sie der Herr Verfasser in der Einleitung ausspricht, nicht zu nahe treten, aber es scheint uns eine seltsame Art des Friedensschlusses, wenn man zu Rechtfertigung der eigenen Partei den Gegenpart der Verleumdung bezichtigt. Ueber den historisch-kritischen Werth der Philippson'schen „Untersuchung“ brauchen wir kein Wort hinzuzufügen. Für uns Christen aber liegt das Lehrreiche bei der Sache darin, daß sich hier an einem eclatanten Beispiel zeigt, was eine aus Rand und Band gegangene „Kritik“ oder vielmehr Hypothesenmacherei nicht Alles zu „beweisen“ im Stande ist.

Göttingen.

Wagenmann.

Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. Vier Vorträge, im evangelischen Verein zu Hannover gehalten von G. Uhlhorn, Dr. theol., Ober-Consistorialrath und erstem Hofprediger. Hannover, Carl Mayer, 1866. 8. IV und 146 S.

Unter der Masse von populär-apologetischen Vorträgen und Schriften, welche durch die neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu Tage gefördert worden sind, nehmen die vorliegenden durch Reichhaltigkeit und Uebersichtlichkeit des Inhalts wie durch Klarheit und Abrundung der Darstellung gewiß eine der ausgezeichnetsten Stellen ein. Nicht bloß gebildeten Nichttheologen, welche das Bedürfniß haben, sich über die große Tagesfrage zu orientiren, sind sie zu empfehlen, sondern auch Theologen, welche das, was ihnen nach seiner ausführlichen Begründung freilich sonsther bekannt sein muß, in einem kurzen Ueberblick sich vergegenwärtigen wollen, werden daraus mancherlei Belehrung und Anregung nehmen. Nicht neue Forschungen wollte der Verfasser mittheilen, sondern nur wiedergeben, was er selbst von Anderen gelernt und, wie er wohl hätte hinzusetzen dürfen, was sich ihm als Resultat eigener wissenschaftlicher Forschung auf dem Gebiete des Urchristenthums ergeben hat. Der Verfasser besitzt ja gerade, wie insbesondere den Lesern dieser Jahrbücher von seinen früheren Arbeiten her bekannt ist und wie er neuestens wieder in seiner Uebersicht über die kirchengeschichtliche Literatur in Niedner's Zeitschrift in glänzender Weise gezeigt hat, die Haupteigenschaften, die dazu befähigen, vor Männern des Fachs wie vor einem größeren gebildeten Publicum ein Wort über diese Fragen mitzusprechen, einerseits gründliche und umfassende Kenntniß des Standes der Fragen und der darüber gepflogenen Verhandlungen, andererseits Einsicht in die praktischen Bedürfnisse der Gemeinde und insbesondere ihrer gebildeten Kreise und dazu eine große formelle Gewandtheit in der Reproduction der Resultate eigener wie fremder Forschung für das allgemeine Verständniß. Man sieht, daß der Verfasser aus dem Vollen schöpft, daß es bei ihm nicht bloß rasch und blind aufgeraffte Vertheidigungsmittel sind, die er von den angegriffenen Zinnen des Heiligthums herab den Gegnern an den Kopf wirft und die oft nur dazu dienen, diesen gefährliche Blößen zu bieten; vielmehr sind es bei ihm gut gewählte, erprobte und wohlgeschärfte Waffen, womit er den Gegnern, und zwar Jedem nach seiner Individualität, zu Leibe geht, ja, es sind größtentheils der Gegner eigene Waffen und Fechtmethoden, womit er sie schlägt, und auch der nicht sachkundige Zuschauer gewinnt die Zuversicht, daß ein Standpunkt, der so vertheidigt werden kann, noch lange kein aufgegebener ist, ja daß vielmehr jeder neue



Angriff nur dazu dient, neue Vertheidigungskräfte zu entwickeln und neue Positionen zu gewinnen. — Die Schrift enthält noch mehr, als was der Titel verspricht. Sie giebt zuerst in den zwei ersten Vorträgen eine kritische Charakteristik „der modernen Darstellungen des Lebens Jesu“ von Renan, Schenkel und Strauß, wobei besonders nachgewiesen wird, wie in jedem dieser drei selbstgemachten Christusbilder sich das Bild dessen spiegelt, der es gemacht hat, — „in Renan's Christus das Bild des leichten, geistreichen, zu Zeiten liebenswürdigen, zu Zeiten frivolen Franzosen, in Schenkel's Christus das Bild des kirchlichen Agitators, in Strauß' Christus das Bild des doctrinären Gelehrten, der die ganze Welt auf eine Schlußfolgerung baut“ (S. 65). Am ausführlichsten und schärfsten wird das Schenkel'sche Buch behandelt, nicht als ob der Verfasser ihm große wissenschaftliche Bedeutung zugestände, sondern weil er in seiner unwissenschaftlichen Oberflächlichkeit und Halbheit eine Wahlverwandtschaft sieht mit der noch immer einen großen Theil unseres Volkes beherrschenden Richtung des ordinären und vulgären Rationalismus. „Darin liegt das Gefährliche des Buches, darin aber auch andererseits ein Trost: solche Halbheiten wie die Schenkel's können für einige Zeit große Macht gewinnen, niemals für lange Zeit. Es gehören nicht gerade besonders scharfe Augen dazu, um dem Schenkel'schen Christus kein langes Leben zu prophezeien. Der heißer werdende Kampf wird zur Entscheidung treiben und bald keine Wahl mehr lassen, als entweder mit Strauß den sogenannten Wunderwahn ganz abzuthun, alles Uebernatürliche im Christenthum und damit dieses selbst zu beseitigen oder mit den Vätern bei dem alten Christus zu bleiben, den man nicht erst zu suchen braucht, den die Kirche allezeit gehabt hat und gottlob noch hat“ (S. 68). — Damit betrachtet aber der Verfasser seine Aufgabe nicht als beendet, er will auch noch einen positiven Beitrag geben zur Entscheidung der zwischen der kirchlichen Auffassung des Lebens Jesu auf der einen, jenen modernen Darstellungen auf der anderen Seite schwebenden Controverse, indem er in seinem dritten Vortrag (S. 69—103) die Evangelienfrage, im vierten (S. 104—135) die Wunderfrage bespricht. Es wird wohl nicht bloß der subjective Eindruck des Referenten sein, wenn ihm die Behandlung des Wunderbegriffs ebenso als der schwächste wie die der Quellenfrage als der gelungenste Abschnitt des ganzen Werks erscheint; es erklärt sich das nicht bloß aus der objectiven Schwierigkeit jenes Begriffs, sondern auch daraus, daß eben des Verfassers eigenthümliche Begabung mehr auf dem historisch-kritischen als auf dem dogmatischen oder metaphysischen Gebiete zu liegen scheint. Er fühlt das offenbar auch selbst und konnte gerade hier von vornherein nicht sowohl stringente Deductionen als vielmehr nur einige leitende Gesichtspunkte zu geben beabsichtigen. Wenn er diese vorzugsweise in dem Gedanken findet, daß die Sünde, als eine in diese Welt hereingebrochene Störung, ein unmittelbares Eingreifen Gottes, ein Herstellungs- oder Erlösungswunder, erfordere, so sind wir weit entfernt, die Wichtigkeit dieses Gedankens in Anspruch zu nehmen, meinen aber, es würden doch noch manche Mittelglieder dazu gehören, um von jener Prämisse aus die Nothwendigkeit, Möglichkeit und historische Wirklichkeit der neuteamentlichen Wunder dem, der nicht zum Voraus davon überzeugt ist, zu demonstrieren. Doch das ist ja eben des Verfassers oberstes apologetisches Axiom, womit er seine ganze Ausführung beginnt und schließt und womit er selbst vor aller Ueberschätzung solcher apologetischer Be-

strebungen warnt: „Der Glaube läßt sich keinem andemonstriren, aber Hindernisse wegräumen, das kann man wenigstens und soll es versuchen“. Dazu wollte der Verfasser — und wir dürfen hinzufügen — dazu hat er in wesentlichen Punkten einen wohl gelungenen Beitrag gegeben. Namentlich in dem Abschnitt über die Quellen der evangelischen Geschichte zeigt er mit großer Klarheit und Umsicht, daß die kritischen Fragen noch lange nicht zu Ungunsten des kirchlichen Christusbildes entschieden, daß „der Glaube von der modernen Wissenschaft noch unüberwunden“ ist. In einem ernsten Schlußwort faßt der Verfasser (S. 133) die gesammte Stellung der christlichen Kirche zur modernen Weltanschauung ins Auge: „Gewiß ist es die Aufgabe der Kirche, sich in lebendige Beziehung zu setzen zur Culturentwicklung der Gegenwart, aber nicht so, daß sie vor derselben weicht, sondern so, daß sie dieselbe mit christlichem Geiste durchdringt. Dazu gehört, daß sie wahre Wissenschaft und Bildung weder verachte noch scheue — weder Geschichte und Kritik noch die Naturwissenschaften. Sie können uns zwar das Höchste und Beste nicht geben, aber wir leben der Ueberzeugung, daß sie uns das auch nicht nehmen können“ u. „Die beste Apologie des Lebens Jesu ist das Leben eines Christen, in dem Jesus lebt.“

Göttingen.

Wagenmann.

### Historische Theologie.

Joannis Chrysostomi de sacerdotio libri sex. E recensione Joannis Alberti Bengelii. Editionis stereot. C. Tauchnitianae nova impressio. Lipsiae, sumtibus E. Bredtii, 1866. 8.

Wenn eine neue billige Ausgabe dazu beitragen würde, des heiligen Chrysostomus „goldenes Buch“ vom Priestertum, das ja unter allen patristischen Schriften, etwa neben der epist. ad Diognetum und Augustins Confessionen, am meisten verdient, von jedem angehenden, auch evangelischen, Theologen in der Urschrift gelesen zu werden, in weitere Hände zu bringen: so könnten wir uns desselben gewiß nur freuen. Ist es ja diese Schrift, welche der selige Bengel am geeignetsten fand, sie bei seinen Denkdorfer Klosterschülern „in lectionibus graecis mit dem Neuen Testamente zu conjungiren“, — „das edle, kurze, an den schönsten vocabulis und phrasibus reiche, von alten und neuen scriptoribus sehr belobte und wohl unter allen Büchern dieses vornehmen Patris vornehmste Buch: zumalen es als ein schönes Pastorale den jungen Leuten einen tiefen Eindruck von der sanctitate et gravitate officii, cui praeparantur, bei Zeiten geben könnte.“ (S. Bengel's Leben von D. Wächter, S. 50.)

Wer die Bengel'sche Ausgabe kennt, weiß auch, welche Mühe und Sorgfalt dieser gerade durch seine Treue im Kleinen so wahrhaft große Mann mit den geringen ihm zu Gebote stehenden Hilfsmitteln auf die Herstellung eines reinen und richtigen Textes verwandt hat: wußte er sich ja doch die eben in Paris erscheinende, für die Textgeschichte des Chrysostomus epochenmachende Ausgabe von Montfaucon nach langen vergeblichen Bemühungen durch die Freundlichkeit des berühmten Mauriners selbst erst kurz vor dem Abschluß seiner eigenen Arbeit zu verschaffen, gerade zu rechter Zeit, um sie wenigstens noch für seine Noten benutzen zu können.

Eben deßhalb aber ist es an und für sich schon ein durchaus verkehrtes Unternehmen, wenn ein neuer Herausgeber, wie hier geschieht, sich einfach darauf beschränkt, den Text der Bengel'schen Ausgabe von 1725 zu wiederholen, nachdem durch Montfaucon und durch die neuere Pariser Ausgabe von Sinner (Paris 1835 ff.) weit reichere Hilfsmittel geboten sind. Ja, es wird die Angabe des Titels „e rec. Bengeli“ geradezu zu einer Unwahrheit, wenn der Herausgeber sich nicht einmal die Mühe nimmt, diejenigen Lesarten sei es in den Text oder doch an den Rand aufzunehmen, die Bengel selbst nachträglich aus Montfaucon entnommen und sich angeeignet hat. (Bengel zählt deren in seiner Vorrede eine ganze Reihe auf, woben er ausdrücklich sagt: *lector sedulus ad contextum velim traducat*).

Noch mehr aber verdient es die ernstlichste Rüge, wenn dieser Abdruck eines Abdrucks sogar den Bengel'schen Text noch durch eine Masse von Druckfehlern und Incorrectheiten schändet, wie solche beinahe auf jeder Seite dieser Ausgabe das Auge des Lesers beleidigen; so enthält gleich S. 1 drei Accentfehler: *λογω, και, περια*, S. 2 *ἐπτομηρον*, S. 3 *την*, S. 4 *τοῦς*, *ὄτω*, S. 5 fehlt ein Punkt, S. 7 *βοηθοῦμερος*, S. 9 *τοιοῦτω, εἴροι, ἐπιχειροῦντων*, u. s. w. Warum sollen sich denn die Ausgaben patristischer Texte fortwährend durch solche gewissenlose Unpünktlichkeit vor denen der Profanscribenten auszeichnen?

Göttingen.

Wagenmann.

1. Leben des heiligen Ansgar, Apostels von Dänemark und Schweden, und die Geschichte der Verbreitung des Christenthums im skandinavischen Norden. Von A. Tappehorn, Kaplan an der Martinikirche zu Münster. Münster, Theissing, 1863. 8. XII u. 290 S.
2. Sanct Ansgar, der Apostel des Nordens. Jubelbüchlein zum Gedächtniß seiner vor tausend Jahren vollendeten irdischen Arbeit. Von Dr. C. G. H. Lenz, Generalsuperintendent in Blankenburg. Hamburg, Rittler, 1865. 8. 60 S.
3. Ansgar, der Apostel des Nordens, von C. Wönckeberg, Prediger in Hamburg. Hamburg, Nolte, 1865. 8. 36 S.

Die tausendjährige Gedächtnißfeier des am 3. Febr. 865 zu Bremen erfolgten Todes des heiligen Ansgarius, des Apostels des Nordens und ersten Erzbischofs von Bremen-Hamburg, hat die zuvor schon ziemlich zahlreiche, aber freilich noch keineswegs erschöpfende Literatur über Ansgar und die Missionsgeschichte des Nordens mit verschiedenen kleineren und größeren Arbeiten vermehrt. Ueber einige derselben, die uns zu Gesicht gekommen, haben wir kurz zu berichten, nachdem die bedeutendste neuere Leistung auf diesem Gebiete, Dümmler's Geschichte des ostfränkischen Reichs, bereits früher in diesen Jahrbüchern (Bd. X, S. 562) ist angezeigt worden. Zu Weiterem wird vielleicht die aus demselben Anlaß gestellte Preisaufgabe eine Aufforderung geben. — Als Vorbereitung auf die bevorstehende Jubiläumsfeier will schon die bereits früher erschienene Schrift des Münster'schen Kaplans Tappehorn dienen, der, soviel wir wissen, in den letzten Jahren als Feldkaplan der preussischen Truppen den schleswig'schen Feldzug mitgemacht hat. Es war daher ein dreifaches Interesse, das ihn bei seiner Ar-

beit leitete, ein religiöses, nationales und kirchenhistorisches: „Denn der heilige Ansgar verdient einem heiligen Patricius, Bonifacius und Willibrord, vorzüglich auch seinem großen Vorbilde, dem heiligen Martinus, und anderen großen und heiligen Männern an die Seite gestellt zu werden. Der Erste in der Mönchscolonie aus Corbie, welcher nach dem berühmten Kloster Corvey im Sachsenlande geschickt wurde, der erste Apostel der Dänen und Schweden, der erste Erzbischof von Hamburg und später vom vereinigten Hamburg-Bremen, päpstlicher Legat des ganzen Nordens, angesehen bei Königen und anderen Großen, als Erzbischof noch lebend wie Mönch, ein Muster hoher Heiligkeit, ist er eine Persönlichkeit, welche eine sehr bedeutsame Stellung in der Kirchengeschichte einnimmt.“ Die Biographie Ansgar's aber erweitert sich dem Verfasser nach zwei Seiten hin: er schickt derselben ausführliche Erörterungen über die ethnographischen, historischen und religiösen Zustände der skandinavischen Völker voraus und läßt die Geschichte der Einführung des Christenthums unter den drei nordischen Völkern nicht nur, sondern auch auf den nordischen Inseln Island und Grönland folgen. Nur für das Leben Ansgar's jedoch stellt er eigene Quellenforschung in Aussicht, im Uebrigen will er nur die Resultate fremder Forschungen vorlegen.

So würde also das Werk nach des Verfassers Plan in drei, freilich dem Umfange nach ziemlich ungleiche Haupttheile zerfallen: I. Urgeschichte oder die Zustände der nordischen Völker in der heidnischen Zeit; II. Leben und Wirken Ansgar's; III. Weitere Geschichte der nordischen Mission nach Ansgar's Tod. Nur hat der Verfasser, statt an dieser übersichtlicheren Haupteintheilung festzuhalten, minder geschickt, wie uns scheint, seinen Stoff in 21 einzelne Capitel zerfällt, von denen das erste die Einleitung bildet (Quellen und Bearbeitungen) Cap. II—IV der heidnischen Zeit, Cap. V—XVI dem Leben und Wirken Ansgar's, Cap. XVII—XXI der nordischen Missionsgeschichte nach Ansgar gewidmet sind.

Nicht ganz erschöpfend ist, was das erste Capitel über „Quellen, Hilfsmittel und Bearbeitungen des Lebens Ansgar's“ mittheilt; nicht einmal Wattenbach's Geschichtsquellen, die ihm mehrfache Berichtigungen und Bereicherungen geboten hätten, scheint der Verfasser zu kennen; von neueren Bearbeitungen hätte neben Klippel und Kruse, neben Gfrörer und Stolzberg-Kerz noch manches Andere angeführt werden müssen, z. B. derjenige protestantische Kirchenhistoriker, der gerade für Ansgar ein ganz besonderes Interesse und Verständniß gezeigt und der sein Leben mit sichtbarer Liebe in seiner Kirchengeschichte wie in seinen Denkwürdigkeiten behandelt hat, Neander. — Mit großer, die Grenzen seiner kirchengeschichtlichen Aufgabe doch weit überschreitender Ausführlichkeit hat der Verfasser in Cap. II ff. den Zustand des skandinavischen Nordens in ethnographischer, geographischer und culturhistorischer Beziehung in vorchristlicher Zeit behandelt, und doch vermessen wir in dem Abschnitt über die nordische Religion neben den zahlreichen einzelnen Notizen, die besonders aus Grimm's deutscher Mythologie und aus Maurer's Geschichte der Befehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum (München 1855 und 1856) entnommen sind, gerade die Hauptsache, nämlich eine zusammenfassende Charakteristik der nordischen Religion nach ihrer gesamten religionsgeschichtlichen Stellung und nach ihrem Verhältniß zu den übrigen Religionen der arischen Völker; denn was in dieser Beziehung S. 23 flg. gesagt wird, ist doch gar zu ungenügend: „Unter den sämmtlichen Völkern germanischen Stammes herrschte, wie eine und dieselbe, nur dialektisch verschiedene



Sprache, so auch die nämliche Religion, jedoch mit unwesentlichen Verschiedenheiten. Diese Religion hat in manchen Punkten eine auffallende Aehnlichkeit mit der des alten Indiens und vorzüglich mit der griechischen und beurkundet zugleich mit der Sprache eine ursprüngliche Stammverwandtschaft dieser drei Völker.“

Am ausführlichsten und mit wirklicher Liebe und eingehendem Fleiß ist in den folgenden zwölf Capiteln (V—XVI, S. 68—191) der heilige Ansgar, sein Leben und Wirken, aus den Quellen, d. h. natürlich vorzugsweise nach der Vita Anskarii von Rimbert und nach Adam von Bremen, dargestellt. Was wir vermessen, ist dreierlei: 1) eine übersichtlichere Eintheilung, 2) strengere Kritik in Bezug auf einzelne Data, 3) eine treffendere Charakteristik des Mannes, als sie in dem wenig gelungenen Cap. XV (Ansgar's Tugenden und Heiligkeit) uns geboten wird. — Die zwei ersten Capitel dieses Abschnittes (V u. VI) erzählen Ansgar's Jugendgeschichte, seine Geburt 801, wahrscheinlich in Corbie auf französischem Boden, aber aus deutschem, fränkischem Geschlecht, in hochbedeutungsvoller Zeit, als eben die deutsche Nation, nunmehr vollständig in die Reihe der christlichen Völker und in das Erbe des abendländischen Imperiums eingetreten, überging zur Erfüllung ihres welt- und kirchenhistorischen Berufes, Träger und Vermittler des Christenthums und der christlichen Cultur für andere Völker, zunächst für ihre nordischen und slavischen Nachbarn, zu werden. Den ersten wichtigen Schritt auf diesem Wege zu thun, dazu war eben Ansgar ersehen, — eine Waffe oder ein Rüstzeug Gottes, wie sein deutscher Name ihn bezeichnet (S. 69). Als ein fein organisirtes Kind, offen für geistige und geistliche Eindrücke, auch für wunderbare Visionen (in deren Erzählung der Verfasser wohl etwas vorsichtiger hätte sein dürfen), und darum früh für das geistliche Leben bestimmt, sehen wir ihn (S. 70) ins Kloster Corbeja vetus eintreten, unter dessen großen Gelehrten neben einem Paschasius der Name seines Gegners Ratramnus sehr mit Unrecht fehlt (S. 71). Cap. VI erzählt die Gründung des Klosters Neu-Corvey an der Weser und die Uebersiedelung Ansgar's dahin (S. 76—84), wobei man nicht klar sieht, ob Ansgar nach Alt-Corbie zurückgekehrt oder bis zum Antritt seiner ersten Missionsreise in Neu-Corvey geblieben ist. Mit Cap. VII sehen wir Ansgar aus der Zeit der Vorbereitung, des klösterlichen Lernens und Lehrens, übertreten in die Zeit seines apostolischen und episkopalen Wirkens, womit sich die folgenden acht Capitel (VII—XIV, S. 85—175) beschäftigen. Drei Abschnitte lassen sich hier unterscheiden: eine Zeit der Anfänge, eine Zeit der Trübsale und eine Zeit der Erfolge. Erst erzählt uns Cap. VII die Anfänge der dänischen und nordalbingischen Mission seit Carl dem Großen und Ludwig dem Frommen, die Missionsthätigkeit Ebbo's von Rheims, die Taufe Harald's, Ansgar's Reise nach Dänemark (826) und den ersten dänischen (schleswig'schen) Aufenthalt (827—829), dann die Anfänge der schwedischen Mission (829—831), endlich die Anfänge des Erzbisthums Hamburg und Ansgar's Weihe zum Erzbischof im Jahre 831. In der bekanntlich höchst schwierigen, namentlich durch das falsche Chronicon Corbejense in Verwirrung gekommenen Chronologie folgt der Verfasser mit Recht vorzugsweise den Untersuchungen Lappenberg's in seiner Recension Klippel's (Zeitschr. f. Geschichtswissensch. Bd. V, S. 546 ff.). Die päpstliche Bestätigungsurkunde Gregor's IV. läßt er „höchst wahrscheinlich 832, wohl nicht erst 835“ abgefaßt sein, während hier zuerst die Frage zu untersuchen ge-

wesen wäre, ob diese undatirte und jedenfalls interpolirte Papsurkunde nicht vielmehr nützt (S. 110 flg.). Billig aber hätte sich der Verfasser den Ausdruck seines Befremdens darüber ersparen können, „daß Ansgar erst jetzt, nachdem er bereits vier Jahre unter den Heiden gepredigt hatte, die ausdrückliche päpstliche Mission einholt, da doch nach der kirchlichen Ordnung ohne Genehmigung des Oberhauptes der Kirche keine neuen Glieder der kirchlichen Gemeinschaft einverleibt werden sollen“. Er weiß sich nur dadurch zu beruhigen, daß er annimmt, Ansgar sei ohne Zweifel von Ebbo dazu bevollmächtigt worden und habe als dessen Gehilfe in dem Felde gearbeitet, das dem Ebbo vom Papste überwiesen war. Dazu habe es einer ausdrücklichen Bevollmächtigung vom Papste nicht bedurft. Weit einfacher wäre es gewesen, wenn der Verfasser daran sich hätte erinnern wollen, daß vor Pseudoisidor das pseudoisidorische Kirchenrecht noch nicht galt. —

Die chronologische Hauptschwierigkeit in der ganzen Lebensgeschichte Ansgar's wie in der Geschichte des Erzbisthums Hamburg betrifft bekanntlich die Frage über das Jahr der Zerstörung Hamburgs durch die Normannen. Die Annahmen der verschiedenen Gelehrten, von welchen der Verfasser S. 120 eine ziemlich vollständige Zusammenstellung giebt, differiren zwischen 837 und 847. Der Verfasser entscheidet sich, wie wir glauben, mit Recht, mit Krantz, Langebek, Staphorst, Dahlmann, Dümmler und Anderen für 845, während freilich Rappenberg an 840, Klippel, wie es scheint, auch neuerdings noch mit dem „leidigen Chronicon Corbejense“ an dem Jahre 837 festhalten will (vgl. Herzog's Real-Encyclop. Bd. V, S. 493). Nun folgt für Ansgar eine Zeit der Trübsale: er selbst rettet kaum das nackte Leben, seine Bischofsstadt ist zerstört, seine Gemeinde zersprengt, die ihm angewiesene Abtei Turholt ihm genommen, das dänische wie das schwedische Missionsfeld verlassen. Daß Ansgar nunmehr bei einer frommen Wittwe Namens Ika eine Zuflucht gefunden und auf dem von ihr geschenkten Hofe Ramelsloh ein Kloster gegründet habe, wird von dem Verfasser als historisch festgehalten, wenngleich Beides auf einer späten und unsicheren Tradition beruht. Höchst wahrscheinlich nützt aber ist die angebliche Bestätigungsurkunde für Ramelsloh von Ludwig dem Deutschen vom Jahre 842, wie die päpstliche Bulle Nikolaus' I. v. J. 864 (s. Dümmler, Geschichte d. ostfränk. Reichs, S. 269), und ebenso sind die beiden angeblichen Papstbulen Sergius' II. von 846 und Leo's IV v. J. 849, worin beide Päpste dem vertriebenen Erzbischof seine Rechte und Besitzungen in der von Gregor IV. ihnen gegebenen Ausdehnung bestätigt haben sollen, längst als nützt erkannt. Je umfassender im Zeitalter und in der Umgebung Adalbert's von Bremen im elften Jahrhundert das Geschäft der Urkundenfälschung und Erdichtung zu Begründung der Ansprüche des nordischen Patriarchats betrieben worden ist, desto mehr wäre hier schärfere Kritik zu wünschen gewesen. Ansgar's Erhebung zum Erzbischof der vereinigten Diöcesen Bremen-Hamburg im Jahre 847 wird Cap. XI, S. 139 ff. erzählt. Damit folgt auf die Zeit der Trübsale für Ansgar die Zeit der Erfolge und des gesegneten Wirkens auf dem dänischen und schwedischen Missionsgebiete (Cap. XII und XIII), wie daheim in seiner erzbischöflichen Hauptstadt Bremen und deren Umgebung (Cap. XIV). Bekanntlich liegt auch hier, hinsichtlich der Vereinigung der beiden Bisthümer Bremen und Hamburg, wieder eine Reihe der schwierigsten historisch-kritischen und chronologischen Fragen vor und wir können uns nicht über-

zeugen, daß Herr Tappehorn hier überall das Richtige getroffen hat: so, wenn er die beiden Könige Lothar und Ludwig 857 auf einem Reichstag zu Worms über die Angelegenheit verhandeln läßt, während doch Lothar dort wahrscheinlich gar nicht zugegen war, oder wenn er die in der doppelten Datirung einer Bulle des Papstes Nikolaus I. von 858 und 864 liegende Schwierigkeit dadurch zu lösen sucht, daß er unter dem ersten Datum zwar eine endgültige Antwort geben, mit der Expedition der abgefaßten Bulle aber bis zum Jahr 864 zuwarten läßt (S. 144). Dümmler setzt die Bulle nach dem Vorgang von Mansi und Jaffé ums Jahr 864 und hegt überdies, was der Verfasser nicht hätte verschweigen sollen, nicht unbegründete Bedenken gegen deren Aechtheit; bemerkenswerth ist auch die angebliche zweimalige Verleihung des Palliums an Ansgar, 832 und 864 (vgl. Dümmler S. 264 und 525). Auch die von Lappenberg angezeifelte Aechtheit des angeblich 858 oder 864 erlassenen Schreibens des Papstes Nikolaus I. an den Dänenkönig Horik (S. 162 ff.) steht keineswegs so unbedenklich fest, wie der Verfasser, hier allerdings in Uebereinstimmung mit Dümmler, behauptet. — Es wird an diesen Andeutungen genügen zum Beweis, wie sehr auf diesem fast bei jedem Schritte unsichern Boden der Geschichte des neunten Jahrhunderts und speciell des nordischen Erzbisthums, wo zuerst die Adalbertischen Urkundenfälschungen des 11. Jahrhunderts und neuerdings der Betrug des Corveyer Chronicon so große Verheerungen angerichtet haben, eine strengere Quellenkritik noth thut. Wir erkennen gern an, daß der Verfasser weit umsichtiger verfährt als manche seiner Vorgänger, aber nicht selten ist doch sein kritischer Blick durch falschen kirchlichen Conservatismus getrübt.

Dieser kirchliche Standpunkt tritt in noch störenderer Weise hervor in dem Capitel über Ansgar's letzte Lebenstage und Tod, über seine Canonisation und Verehrung, sein Gedächtniß und seine Reliquien (Cap. XVI, S. 184 ff.). Nur ein schiefer Ausdruck ist es zunächst, wenn S. 187 die bald nach Ansgar's Tod erfolgte Heiligsprechung desselben durch Rimbert daraus erklärt wird, daß damals „die Päpste diese Angelegenheit noch nicht ausschließlich sich selbst vorbehalten hatten“, während damals überhaupt von einem päpstlichen Recht der Canonisation noch gar nicht die Rede war, sondern lediglich die Probation des Bischofs verlangt wurde (Capitulare von 805). Ganz und gar aber ist der Verfasser, der uns sonst als ein gebildeter und mild urtheilender Mann erscheint, auf einmal aus der Rolle des Historikers und Wahrheitsfreundes herausgefallen, wenn er dieselbe Seite mit den Worten beginnt: „Die Verehrung und das Andenken des heiligen Ansgar erlosch nicht mit seinem Tode, sondern blieb bei seinen Biskern ungeschmälert bis zu der traurigen Zeit, wo das unter so vielen und langjährigen Mühen gepflanzte Christenthum durch die Reformation in den argen Verfall gerieth, worin wir dasselbe noch bis zur gegenwärtigen Stunde im ganzen erzbischöflichen Sprengel des heiligen Ansgar zu unserem unendlichen Schmerze erblicken.“ Freilich jener Rückenknochen des heiligen Ansgar und jene andere nicht genannte Reliquie, die man nach S. 190 in Lund besaß, und ähnliche Kostbarkeiten mögen, „seit der Sturm der Reformation über Bremen, Hamburg und den skandinavischen Norden dahergefahren ist, vernachlässigt, zerstört oder verschleudert worden sein“. Auch ist es ja richtig, daß das Christenthum in dem ehemaligen erzbischöflichen Sprengel Ansgars nicht der glänzenden Zustände sich zu erfreuen hat wie anderswo, z. B. in Italien, Spanien oder Po-

len, wo der arge Verfall der Reformation ferne geblieben. Daß aber das Andenken des Apostels des Nordens auch nach der Reformation unter den evangelischen Völkern Norddeutschlands und Nordeuropas noch fortlebt, ja daß dasselbe in den letzten drei Jahrhunderten von Protestanten weit treuer und besser als von Katholiken bewahrt und gepflegt worden ist, das konnte doch Niemand besser wissen als Herr Tappesborn, der fast auf jeder Seite seines Buches die Arbeiten protestantischer Gelehrten citirt und benutzt hat. Will er aber auch aus dem Munde eines der Väter der Reformation selbst ein evangelisches Zeugniß über Ansgar vernehmen, so verweisen wir ihn auf die Hamburger Kirchenordnung, aus welcher Mönckeberg in seinem oben genannten Schriftchen folgende schöne Worte Bugenhagen's anführt: „Den Sonntag nach dem Feste der Reinigung Mariä soll ein Prediger beim Gottesdienst das Volk auffordern, Gott durch Christum höchlichst zu danken für die Offenbarung des Namens Christi in diesen Landen und in dieser guten Stadt durch Willhad und Bischof Ansgar und andere fromme Männer u. c. Denn wiewohl man in ihren Geschichten viel abergläubische und lächerliche Dinge und Mißbräuche des Evangelii findet, so ist doch Gott auf das Höchste zu preisen, daß der Name und das Blut Christi durch die Predigt solcher frommer Männer zu uns gekommen ist. Darum was menschlich ist in solchen Historien, das halte man den heiligen Männern zu gut; was erlogen ist, das ist der Schreiber Schuld; das Beste nehmen wir daraus und danken Gott, daß der Name und das Leiden Christi und der Artikel des Glaubens durch die ersten Prediger zu uns gekommen sind.“

Statt durch solche unmotivirte Ausfälle auf den Protestantismus sein Buch zu verunzieren, hätte der Verfasser gewiß besser gethan, in das Lebens- und Charakterbild seines Helden und Heiligen selbst sich tiefer zu versenken. Zwar weiß er (Cap. XV, S. 176 ff.) einen ganzen Katalog von Tugenden aufzustellen, „welche den Ansgar zu einem großen Heiligen gemacht haben,“ — der große Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen, die Gabe des Gebetes, die Gabe der Thränen, der himmlischen Offenbarungen und Erleuchtungen, seine Demuth, Geduld, Eifer in der Fleischesabtödtung, seine Genügsamkeit, Arbeitsamkeit, Nächstenliebe, Feindesliebe, Wundergabe —, aber das Größte und Schönste an ihm ist doch jener wahrhaft evangelisch-katholische Grundzug, der durch sein ganzes Leben und Wirken hindurchgeht, jener Johanneische Typus, den er an sich trägt. Dieß ist es ja, was ihn von einem Bonifacius und anderen specifisch römischen Heiligen so wohlthätig unterscheidet und was ihn gerade auch der evangelischen Frömmigkeit von jeher so nahe gerückt, was ihn z. B. einem Neander so besonders werth gemacht hat. Wurzeln in jener Schrifttheologie, wie sie im karolingischen Zeitalter an manchen Orten, besonders auch in Corbie, noch gepflegt wurde, durchdrungen von jener einfältigen und feurigen Heilandsliebe, wie sie uns in jenen Erfindungszeiten des deutschen Christenthums bei manchen innigen Gemüthern entgegentritt und wie sie z. B. in Otfried's Christ und im Heliand sich unvergängliche Denkmale gestiftet hat, bietet uns Ansgar in einem Maße wie wenige andere mittelalterliche Heilige das Bild eines wahren Christen, eines rechten Apostels und Hirten nach dem Herzen Gottes, ein Heiligenbild im wahren, evangelisch-katholischen Sinne des Wortes. Wie Johannes, der Evangelist, der Apostel der Liebe und der Seher der Offenbarung, so lebt auch Ansgar ein doppeltes Leben, ein äußeres vielbewegtes, voll Anstrengung und



Aufopferung im Dienste des Herrn, im verzehrenden Liebesseifer für den Herrn und seine Brüder, und ein inneres Leben des Gebets, der Betrachtung, des estatistischen und apokalyptischen Schauens. Wie Johannes hat er in früher Jugend begehrt, den Kelch des Herrn zu trinken und die Krone der Ueberwinder zu erlangen; wie Johannes hat er aber auch lernen müssen, daß es ein doppeltes Martyrium giebt, nicht blos das äußere, das man in Verfolgungszeiten der Kirche erlangt durch Schwert oder Feuer, sondern auch das innere Martyrium, das besteht in der völligen Hingabe des ganzen Lebens an Gott und Christum. „Ein Märtyrer war Ansgar,“ — wie schon sein erster Biograph Rimbert so schön sagt — „weil er nach des Apostels Wort der Welt gekreuzigt war und die Welt ihm. — Märtyrer war er, weil Märtyrer Zeuge heißt, er aber allezeit ein Zeuge war des göttlichen Wortes und des christlichen Namens“ (S. 183).

Auf die Schlußcapitel Tappehorn's (Cap. XVII—XXI) können wir uns hier nicht weiter einlassen, wir bemerken nur, daß er darin die nordische Missionsgeschichte weiter führt bis zu deren Abschluß in den drei königlichen Nationalheiligen, dem heiligen Knut in Dänemark († 1086), dem heiligen Erich in Schweden († 1160), dem heiligen Olaf in Norwegen († 1030), „den heiligen Dreikönigen des Nordens“ (meist nach Dahlmann, Münter, Geijer, Reuterdahl, Gfrörer, Maurer), und daß endlich Island und Grönland mit der Geschichte ihrer Colonisirung und Christianisirung als letzte Glieder der nordischen Missionsgeschichte den Schluß des Buches bilden, dem wir trotz der von uns gemachten einzelnen Ausstellungen doch im Ganzen das Lob einer fleißigen, gründlichen und dankenswerthen Arbeit nicht vorenthalten wollen.

Nur Weniges haben wir von den zwei anderen oben genannten Schriftchen zu sagen; sie wollen nach der Absicht ihrer Verfasser nicht wissenschaftliche Untersuchungen sein, sondern Jubelschriften für die Gemeinde aus Anlaß der tausendjährigen Gedächtnisfeier des Apostels des Nordens. Besonders das Schriftchen Mönkeberg's ist, wie sich das von dem bekannten Hamburger Prediger und Schriftsteller nicht anders erwarten läßt, recht hübsch und ansprechend, zunächst für die Zwecke der Hamburger Gemeinde geschrieben, aber allgemein lezenswerth und für christliche Lesebibliotheken gewiß recht zu empfehlen. — Lenz ist noch etwas ausführlicher, hätte aber manches Unnöthige weglassen und in einzelnen Punkten von unhistorischen Angaben (z. B. der fünfjährigen Beherbergung Ansgar's durch Bischof Rikfried von Utrecht, die nur aus dem Chronicon Corbejense stammt) sich ferner halten dürfen.

Göttingen.

Wagenmann.

Galileo Galilei und die römische Verurtheilung des Kopernikanischen Systems. Von Dr. Christian Hermann Vossen. Frankfurt a. M. 1865. Verlag für Kunst und Wissenschaft. 8. 32 S.

Eine jener unlauteren, müßensseigenden und kameelverschlundenden modern-katholischen Parteischriften, welche unter dem Scheine, historische Irrthümer aufzuklären, nichts Anderes wollen als neue Irrthümer verbreiten, die Geschichte fälschen, die Gegner verdächtigen und verleumben — omnia in majorem ecclesiae papaeque gloriam. Daß die Behandlung Galilei's durch die römische Curie und die römische Inquisition in sehr verschiedener und mitunter auch in ein-

seitiger und leidenschaftlicher Weise ist dargestellt worden, ist bekannt, ebenso bekannt aber auch, daß uns die Quellen für eine richtige Auffassung seiner Geschichte zwar nicht „in wünschenswerther Vollständigkeit“, wie der Verfasser behauptet (S. 3), aber doch soweit vorliegen, als es nöthig ist, um den ganzen Sachverhalt wenigstens in den Hauptpunkten „in klares Licht zu stellen“, wie denn das auch längst von verschiedenen Gelehrten in weit gründlicherer und objectiverer Weise geschehen ist als hier. Dazu genügt es freilich nicht, fast bloß an das vor nahezu einem halben Jahrhundert erschienene Werk des Italieners Venturi (*Memorie e lettere inedite di G. Galilei*, Modena 1818—1821) und die darin enthaltenen Berichte des Florentinischen Gesandten Nicolini sich zu halten, während doch erst die neuere Zeit das urkundliche Material wie die Literatur über Galilei wesentlich vervollständigt hat. Man vergleiche z. B. Libri, *Galileo, sua vita e sue opere*, deutsch von Carové, 1842; derselbe, *histoire des sciences mathématiques en Italie*, Bd. IV., Paris 1841; die Gesamtausgabe der Werke Galilei's von E. Alberi, Florenz 1842 ff., bes. Bd. 6—9 mit der Correspondenz Galilei's; Marini, *Galileo e l'inquisizione*, Rom 1850; Gatz in Ersch und Gruber's Allg. Encycl. 1851; Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte, Bd. I, S. 305 ff., 1853, u. s. w. Für den Verfasser der vorliegenden Schrift ist es bequemer gewesen, dieser neueren Schriften nur stillschweigend zu gedenken. Ihm ist es ja auch nicht eigentlich darum zu thun, wie er angiebt, „den ganzen Sachverhalt in klares Licht zu stellen“, sondern vielmehr das durch die gedachten neueren Arbeiten aufgesteckte klare Licht zu trüben und seinen leichtgläubigen Lesern blauen Dunst vorzumachen, daher denn auch, wie wir hören, diese zuerst in den Gelben Blättern abgedruckte Schrift von einem römisch-katholischen Tractatverein geeignet gefunden wurde, zur Erbauung eines gläubigen Publicums verbreitet zu werden. Um so mehr ist es Pflicht der protestantischen Kritik, den frechen Betrug aufzudecken, der hier wieder einmal in klarem Widerspruch gegen die urkundliche Geschichte ins Werk gesetzt wird, — um so mehr, da es auch an unwissenden und gutmüthigen Protestanten und protestantischen Kritikern nicht fehlt, die dem Verfasser wenigstens in der Hauptsache meinen Recht geben zu müssen. — Was der Verfasser will, spricht er selbst am Anfang und Schluß mit genügender Bestimmtheit aus: er will die römische Kirche rechtfertigen gegen den Vorwurf, „daß sich dieselbe den Fortschritten der Wissenschaft feindselig zeige und unbequeme Forschungen der Gelehrten durch Gewaltmaßregeln des Inquisitionsgerichts unterdrückt habe. Kerkerhaft und Folter sollen gegen den großen Astronomen angewendet worden sein u. c. Sehen wir indessen ruhig und vollständig den wahren Hergang des Verfahrens gegen Galilei an, so verschwinden alle jene Fabeln und Verleumdungen des feindseligen Parteigeistes vor dem klaren Zeugniß der Geschichtsquellen“ (S. 1 f.). „Kerkerhaft, Folter, Mißhandlung, rohe Bekehrungsversuche — gehören ins Gebiet der Lüge und Verleumdung“ (S. 32).

Man sieht, der Verfasser tritt mit großer Zuversichtlichkeit auf. Nur ist gegen seine Behauptungen dreierlei zu bemerken: fürs Erste hat er, wie schon oben nachgewiesen, wichtige Quellen nicht berücksichtigt, fürs Zweite hat er unächte, erweislichermassen untergeschobene Quellen benutzt, so einen angeblich 1633 geschriebenen Brief Galilei's an seinen Freund Vincenzo Manieri (S. 25 f.), dessen Unächtheit längst nachgewiesen ist (s. Reumont S. 386 ff.), und fürs

Dritte hat er die von ihm benutzten Urkunden in wesentlichen Punkten entweder nicht verstanden oder aber wissentlich falsch interpretirt. Wir müßten dem Elaborat von Seite zu Seite nachgehen, um alle darin enthaltenen Geschichtsfälschungen und Verdrehungen der actenmäßig vorliegenden Wahrheit nachzuweisen. Es wird an einigen Hauptpunkten genügen.

Fürs Erste ist es eine einseitige und wahrheitswidrige Darstellung, wenn der Verfasser von vornherein (S. 2 ff.) die Schuld der Collision zwischen Galilei und der römischen Curie ganz auf den Ersteren, auf seine Bitterkeit, Unbesonnenheit, Leidenschaftlichkeit u. s. w., zu schieben sucht. — Mehr nur komisch ist es ferner, daß der eigentliche Urheber aller Bedenken, die man in Rom gegen das Copernikanische System hegte, der Kexer Andreas Osiander sein soll (S. 19), welcher der ersten Ausgabe des Werks von Copernikus „von den Bewegungen der Himmelskörper“ eine Vorrede beifügte, worin er aus Furcht vor theologischen und philosophischen Angriffen die neue Lehre als bloße Hypothese darstellt, die, ob wahr oder nicht, doch wesentliche Dienste zu leichterem Berechnung der astronomischen Erscheinungen biete. Weil man damals in Rom nicht wußte, daß jener Vorbericht beim Buch des Copernikus von fremder Hand, nämlich von Osiander, herrühre, so fand man das Verfahren des Copernikus selbst inconsequent und verdamnte und verbot deshalb das Buch desselben „bedingungsweise“, donec corrigatur, wie auch sämmtliche andere Schriften, die das Nämliche lehren, „verbotten, verurtheilt und suspendirt wurden“. An Allem also ist nur der Kexer Andreas Osiander schuld. — Wenn diese Behauptungen einfach lächerlich sind, so steigert sich die Frechheit der Wahrheitsverdrehung bis zum offenen Widerspruch gegen die urkundlichen Thatsachen, wenn der Verf. S. 8 ff. seinen Lesern weiß zu machen sucht, der Widerspruch der römischen Inquisition gegen Galilei habe nicht sowohl auf theologische Gründe sich gestützt als vielmehr auf die Einsprüche von Seiten der damaligen Physik: „weil Galilei auf die Einsprüche, welche seine Gegner im Namen der Physik erhoben, keine haltbare Antwort zu geben wußte“ (?), deswegen fand sich das hohe Tribunal, dessen Competenz bekanntlich darin besteht, wissenschaftliche Theorien mit wissenschaftlichen Gründen zu prüfen und die Gelehrten auf mathematische oder physische Bedenken gegen ihre Deductionen aufmerksam zu machen, in der peinlichen Lage, die Behauptungen Galilei's aus natürlichen Gründen unzulässig und falsch zu finden, und darum nur glaubte man in Rom die neue Bibelauslegung als unstatthaft verwerfen und die Lehre von der Bewegung der Erde und dem Stillstand der Sonne für häretisch und irrig im Glauben erklären zu müssen (S. 16). Die guten Inquisitoren! „Ihre Lage war wahrhaftig nicht beneidenswerth!“ (S. 15); desto beneidenswerther ist die Interpretationskunst des Verfassers.

Das Bisherige betrifft die erste römische Procedur gegen Galilei vom Jahre 1616; sie endigte mit der Weisung an Galilei, die nun amtlich für falsch erklärte Copernikanische Lehre völlig aufzugeben, widrigensfalls er mit Gefängniß bedroht wurde. Galilei „glaubte sich mit dieser Entscheidung beruhigen zu können, bis neue Beweisgründe sich finden lassen möchten, jene Lehre gegen den Vorwurf physikalischer Ungereimtheit besser zu vertheidigen“. In seinem blinden und unredlichen Vertheidigungseifer merkt Herr Dr. Rosen nicht, daß er durch seine Geschichtsverdrehung das römische Glaubengericht in ein weit schlim-

meres Licht setzt, als wenn er bei der actenmäßigen Wahrheit geblieben wäre. Wenn die Inquisition Galilei's wissenschaftliche Ansichten aus kirchlichen Gründen verdammt hat, so war das verkehrt, aber das Gericht handelte damit ganz innerhalb seiner Competenz; erfolgte aber die Verurtheilung, wie Herr Vosen uns glauben machen möchte, aus physikalischen Gründen, so war das zugleich ein Nonseus und eine Rechtsverletzung, die doch ein guter Katholik dem hohen Inquisitionstribunal und zumal einem Cardinal Bellarmin nicht so ohne allen Grund zuschreiben sollte.

Doch diese „rücksichtsvollste Behandlung“ (S. 12), welche der große Gelehrte im Jahre 1616 in Rom gefunden, war nur das Vorspiel zu der zweiten Verhandlung im Jahre 1633. (S. 20 ff.), und erst hier zeigt sich auch die historische Treue und Darstellungskunst des Verfassers im glänzendsten Lichte. „Ein Zufall“ zunächst war es, wie der Herr Verfasser sich ächt diplomatisch ausdrückt, oder wie wir Anderen sagen, ein falscher Verdacht eines Fachgenossen aus dem Jesuitenorden, der sich irrthümlicherweise von Galilei angegriffen glaubte, was diesen zu seiner Vertheidigung wieder auf den literarischen Kampfplatz rief mit seinem Saggiatore, der aber nicht, wie hier behauptet wird, funfzehn Jahre nach jenem Urtheil, sondern 1623 erschien. Nicht diese Schrift, sondern sein 1632 erschienenes berühmtestes Werk: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano*, war es, das ihm die neue Verfolgung und zuletzt die Verurtheilung zu lebenslänglichem Gefängniß zuzog. Wiederum giebt sich der Verfasser alle Mühe, dem „gereizten“, „vom Beifall berauschten“ Gelehrten alle Schuld zuzuschreiben. Er soll das bestehende Verbot auf kluge Weise umgangen, einen verhüllten Act des Ungehorsams begangen haben, in einer so listig ausgedachten Form, die fast wie absichtliche Verhöhnung der kirchlichen Autorität erschien (S. 21).

Alles das ist nun wieder die baare Unwahrheit. Es war 1616 Galilei verboten worden, hinfort die Lehre vom Stillstand der Sonne in Wort oder Schrift festzuhalten, zu lehren oder zu vertheidigen, und es war darauf das allgemeine Verbot gefolgt, über die Erdbewegung hinfort anders als hypothetisch zu schreiben. Galilei hielt sich streng innerhalb dieses Verbotes, wenn er 1632 mit ausdrücklicher Anerkennung und Rechtfertigung jenes salutifero editto Gründe und Gegengründe in der Form des Dialogs einander gegenüberstellt und die Lehre von der Erdbewegung für ein bloßes *capriccio mathematico* erklärt. Er hatte zum Ueberfluß sein Manuscript bereits 1630 der obersten Censurbehörde in Rom sowie nachmals der Censur in Florenz vorgelegt und an beiden Orten nach reiflicher Prüfung die Druckerlaubnis erhalten. Wo war hier also das „erhebliche Vergehen gegen die Kirchendisziplin, der Ungehorsam und die Nichtachtung kirchlicher Disciplinar-Autorität“ (S. 23)? Diesen Vorwurf konnte Galilei um so weniger fürchten, da unterdessen sein früherer Gönner, der Cardinal Barberini, den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte als Urban VIII. und da dieser noch kurz zuvor (1624) über die Gelehrsamkeit wie über die aufrichtige Frömmigkeit Galilei's in der anerkanntesten Weise sich ausgesprochen hatte. Allein bei ihm gerade war plötzlich eine Umstimmung eingetreten — trotz der Leugnungs- und Verdrehungsversuche des Verfassers (S. 22). „Es unterliegt keinem Zweifel,“ — sagt Reumont a. a. O. S. 336 — „daß man Urban glauben machte, der Verfasser des Dialogo habe ihn selbst unter der Maske des Sim-



plicio (des Vertheidigers des Ptolemäischen Systems in jenem Gespräch) lächerlich zu machen gesucht.“ Trotz aller Fälschung des Florentinischen Hofes verfuhr man daher in Rom mit dem alten tränklichen Galilei keineswegs so glimpflich, wie der Verfasser glauben machen will. Ein Beweis von dem „alten Wohlwollen“ des Papstes war es wohl, daß dieser die Prüfungscommission gerade aus erklärten Gegnern desselben zusammensetzte, daß das wiederholte und vom Florentinischen Hof unterstützte Gesuch um Aufschub oder um die Erlaubniß, von Florenz aus sich vertheidigen zu dürfen, schnöde abgewiesen wurde u. s. w.? Daß Galilei seine Untersuchungshaft statt in den Kerker der Inquisition, wie er selbst erwartet hatte, vielmehr im Florentinischen Gesandtschaftshôtel erstehen durfte, war allerdings eine besondere Vergünstigung, die er jedoch nicht sowohl dem Papst als seinem Großherzog zu danken hatte; aber nicht „auf den Wunsch des toscanischen Hofes“, wie S. 23 behauptet wird, sondern auf Requisition des Inquisitionstribunals wurde der tiefgebeugte, lebensgefährlich erkrankte Mann doch zuletzt während der Verhandlung seines Processus in das Inquisitionsgebäude gebracht. Was hier mit ihm vorgegangen, darüber waltet ein unauflösliches Geheimniß, da dem Gefangenen bei Strafe der Excommunication strengstes Stillschweigen auferlegt wurde. Nach dem Verfasser war es „die bloße Formalität einer Untersuchungshaft“, in Wahrheit war der Gefangene in Folge der ihm gewordenen Behandlung krank und aufs tiefste niedergeschlagen, geistig und körperlich gebrochen; seine Freunde fürchteten für sein Leben. Der Verfasser behauptet (S. 24 ff.), alle späteren Berichte von harter Kerkerhaft und angewandter Folter seien erlogen; ja er geht noch weiter: „Von Folter konnte schon an sich der Sachlage nach nicht die Rede sein, denn es handelte sich ja nicht um irgend ein erforderliches Geständniß“ 2c. Hier fragt sich nur: Wer hat Recht? Herr Dr. Vosen oder die Inquisition in Rom? In dem Urtheilsdecret der Inquisition heißt es wörtlich: „Cum vero nobis videretur non esse a te integram veritatem pronuntiatam circa tuam intentionem . . ., judicavimus necesse esse venire ad examen rigorosum tui, in quo respondisti catholice.“ Es ist bekannt, was der Kunstausdruck examen rigorosum in der technischen Sprache des heiligen Officiums zu bedeuten hat; es bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Tortur, die „scharfe Frage“, und es bleibt trotz aller Ausflüchte und Verdrehungen modern-katholischer Interpretationskunst keine andere Annahme möglich, als daß entweder jenes Decret die Unwahrheit sagt oder daß die Tortur gegen Galilei angewandt worden ist. Ob die im Vaticanischen Archiv befindlichen Protocolle etwas davon enthalten oder nicht, thut hierbei nichts zur Sache; ebenso macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob die Tortur bloß in der Form der Territion angewandt oder wirklich ist vollstreckt worden, — genug, es wurden durch das examen rigorosum Geständnisse von ihm erpreßt und er schließlich zu kniefälliger Abschwörung seiner Ansichten und zur förmlichen Gefängnißstrafe des heiligen Officiums auf so lange Zeit verurtheilt, „als es uns gefallen wird“. Daß diesem Urtheil sofort des Papstes stillschweigende Begnadigung gefolgt sei (S. 25), ist wiederum unwahr; begnadigt wurde Galilei nie, er blieb bis an sein Ende Gefangener der Inquisition, nur wurde die Kerkerhaft in eine Internirung verwandelt und als Ort seines Hausarrestes ihm zuerst der Palast Trinità dei Monti in Rom, dann Siena, zuletzt seine eigene Villa bei Florenz angewiesen; seine Bitten um

völlige Freilassung wurden vom heiligen Officium mit der Drohung zurückgewiesen, daß man ihn im Fall der Wiederholung solcher Bitten auf Neue in den wirklichen Kerker des Sant' Uffizio einsperren werde. Mit Recht sagt Reumont: „Das über Galilei ausgesprochene Urtheil, welches die Dauer seiner Gefangenschaft dem Gutdünken des Papstes anheimstellte, war schlimmer als eine positiv ausgesprochene Strafe, weil es ihm stets einen Hoffnungschimmer ließ“, und auch dieser verschwand ihm mehr und mehr vor der Gewißheit, die er in einem Brief von 1634 ausspricht, daß er seinen gegenwärtigen Kerker nur mit dem des Grabes vertauschen werde.

So ist die ganze vorliegende Schrift von der ersten bis zur letzten Seite aus Fälschungen und Verdrehungen der Wahrheit zusammengesetzt und man weiß in der That nicht, ob man sich mehr über die Frechheit derer wundern soll, die solche Unwahrheit offen zu Markt tragen und dem Publicum anpreisen, oder über die Leichtgläubigkeit der Leser, die Solches sich bieten lassen. — Nur noch eine Behauptung des Verfassers wollen wir ausheben, in welcher seine lügenhafte Unverschämtheit den Gipfel erreicht. Zur Abwehr protestantischer Angriffe will er die Behandlung Galilei's in Parallele stellen mit den Schicksalen Keppler's: „J. Keppler, der größte Astronom vielleicht aller Zeiten, hat von den protestantischen Theologen in Tübingen kurz vorher wegen Vertheidigung der Copernicanischen Ansicht viel mehr zu leiden gehabt als Galilei in Rom.“ Keppler wurde bekanntlich — nicht wegen seiner astronomischen Ansichten, sondern wegen seiner Zweifel an der lutherischen Abendmahls- und Ubiquitätslehre — nicht von den protestantischen Theologen in Tübingen, sondern von dem Pfarrer Hipler in Linz mit Approbation des Stuttgarter Consistoriums vom Abendmahl ausgeschlossen; es wird keinem Protestanten des neunzehnten Jahrhunderts einfallen, dieß zu billigen oder zu beschönigen; aber zu der Behandlung Galilei's in Rom verhält sich das, „was Keppler zu leiden gehabt,“ doch wahrlich wie eine protestantische Mücke zu einem katholischen Kameel. Es wäre in der That ganz unnöthig, sich mit einem solchen Nachwerk wie das vorliegende zu befassen oder die Leser dieser Jahrbücher zu behelligen, wenn es nicht gerade in unseren Tagen bisweilen noth thäte, an einem solchen jesuitischen Wahrheitsverdreher und Calumnianten ein Exempel zu statuiren.

Göttingen.

Wagenmann.

Geschichte der jüdischen Reformation. Dritter Theil. Auch unter dem Titel: Samuel Holdheim. Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zu den neuesten Reformbestrebungen im Judenthum von Dr. Immanuel Heinrich Ritter. Berlin, Peiser, 1865. 8°. 307 Seiten.

Die sogenannte jüdische Reformation oder das Reformjudenthum gehört bis jetzt nicht gerade zu den Dingen, wofür unsere christlichen Theologen sich besonders interessieren; hat ja auch die ganze Erscheinung ihre Stelle mehr in dem Gebiete der allgemeinen Culturgeschichte als in dem der Theologie, und so lange selbst nach dem Urtheil eines so begeisterten Anhängers, wie der Verfasser dieser Schrift es zu sein scheint, die ganze Reform des Judenthums in unserm Jahr-

hundert nichts als ein „wirres Schlachtgemälde“ darbietet, so wird auch Niemand unter uns ein besonderes Verlangen tragen, sich in jenes Schlachtgewirre zu mengen. Für solche unserer Leser, die der Sache etwa weitere Beachtung schenken wollen, bemerken wir, daß Herr Ritter, wie es scheint, Lehrer an der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin, es unternommen hat, eine Geschichte jener Bewegung und ihrer vornehmsten Vorkämpfer zu schreiben, — eine Art von Pendant zu den Lebensbeschreibungen der Väter und Begründer der lutherischen und reformirten Kirche. Von den drei bis jetzt erschienenen Theilen behandelt der erste Mendelssohn und Lessing, der zweite David Friedländer, der dritte vorliegende „einen der jüngsten, aber auch erfahrensten und muthigsten Kämpfer“, Samuel Goldheim, geb. 1806 zu Kempen im Großherzogthum Posen, 1836 bis 1840 Rabbiner zu Frankfurt a. d. O., 1840 bis 1847 Landesrabbiner in Mecklenburg, 1847 bis 1860 Rabbiner und Prediger der Genossenschaft für Reform des Judenthums in Berlin. Er starb den 22. August 1860; befreundete Glaubensgenossen priesen ihn als den „Meister in Israel, den Hohenpriester der jüdisch-theologischen Wissenschaft, den Löwen im Kampf für Licht und Wahrheit“. Herr Ritter, des Verstorbenen Schüler und Freund, setzt ihm hier in pietätvoller Begeisterung ein Ehren Denkmal; denn „was er geschaffen, hat eine große Zukunft auf Erden. — Erst wenige nur unter Juden und Christen stehen auf dem Boden, den er erobert und bereitet. — Alle mögen daher aufgefodert sein, den Werken, die er hinterlassen, eine größere Rücksicht und Aufmerksamkeit zu schenken.“ Wir wissen nicht, ob dieser Aufruf viele Beachtung finden wird; aber das wissen wir, daß die große Zukunft Israels nicht auf Samuel Goldheim beruht und nicht auf dem „wirren Schlachtgemälde“ des Reformjudenthums, sondern auf der Verheißung, die ein anderer jüdischer Reformator ausspricht (Röm. 11). Wenn die jüdische Reformation diesem Ziele zuführt, dann wird sie auch bei christlichen Theologen Beachtung finden; wo nicht, so ist sie nur eben eine neue Form der alten Blindheit, die Israel einestheils widerfahren ist, und wir haben Nöthigeres zu thun, als ihren Irrgängen nachzugehen.

Göttingen.

Wagenmann.

Die Entstehung und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. Vorträge gehalten im Winter 1864 bis 1865 von Carl Harder, Prediger. Neuwied und Leipzig, Neuser, 1865. 8°. 188 Seiten.

Eine Fülle von unklaren Gedanken und verkehrten Behauptungen in phrasenhaft-ästhetisirender Form über die Vorbereitung und Entstehung des Christenthums, Leben Jesu und Geschichte des apostolischen Zeitalters. Als wir S. 36 die geistreiche Bemerkung lasen, daß in China Alles den Stempel der Oberflächlichkeit trage und ein leichtfertiger Glaube über China ruhe, so kam uns die Vermuthung, ob der Verfasser nicht vielleicht der chinesischen Religion angehöre. Wir hörten aber später, derselbe sei Mennonitenprediger zu Neuwied, und aus der Einleitung ersehen wir, daß er dort vor einer Versammlung von verehrten Damen und Herren schon drei Winter hinter einander Vorträge gehalten hat, — zuerst über die Politik der Gegenwart, über den Orient, Polen und den Kirchenstaat, dann über die deutsche Literatur der neueren Zeit, endlich aber über „noch

etwas Höheres“, die Entstehung und Ausbreitung des Christenthums in den drei ersten Jahrhunderten. Wir zweifeln nicht, daß der Verfasser alle diese Gegenstände mit gleicher Gründlichkeit und zum großen Wohlgefallen seiner „verehrten Damen und Herren“ zu behandeln versteht, möchten ihm aber rathen, seine Säckelchen in Zukunft vor Druck zu bewahren, da sie gedruckt doch allzu platt sich ausnehmen.

Göttingen.

Wagenmann.

### Systematische Theologie.

Die Kirche nach ihrem Ursprung, ihrer Geschichte, ihrer Gegenwart. Vorträge 1865 in Leipzig gehalten von Dr. C. E. Luthardt, Dr. R. F. A. Kahnis und Dr. B. Brückner, Professoren der Theologie. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1865. VI und 218 S.

Unter den populären Darstellungen der christlichen Glaubenswahrheiten, wie sie das apologetische Bedürfniß dieser Zeit während der letzten Jahre in nicht geringer Zahl hervorgerufen hat, nehmen diese Leipziger Vorträge über die Kirche eine der vorzüglichsten Stellen ein. Es sind im Ganzen neun Vorträge, von denen die drei ersten vom Ursprung, die drei mittleren von der Geschichte und die drei letzten von den gegenwärtigen Zuständen und Aussichten der Kirche handeln. — Tiefsinnig und gedankenreich, wie in Allem, was er schreibt, und dabei durchaus präcis, treffend und klar im Ausdruck hat Luthardt in den drei ersten Vorträgen „die Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ behandelt. Die Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung bildet den Gegenstand des ersten Vortrags, worauf der zweite die Geschichte Christi und der dritte die der apostolischen Kirche betrachtet. — Die vorzugsweise schwierige Aufgabe einer übersichtlichen und dabei doch nicht oberflächlichen Darlegung des „Ganges der Kirchengeschichte“ während der altkatholischen, der mittelalterlichen und der neueren Zeit hat Kahnis in den drei mittleren Vorträgen mit der ihm eigenen Meisterschaft in derartigen Arbeiten gelöst. Es ist der Ertrag einer durchaus selbständigen, in vieljähriger ernster Arbeit gereiften Forschung, der hier in möglichst knapper, gedrungenener, überall aufs Sorgfältigste durchgearbeiteten Form geboten wird. Detaillirtere Schilderungen einzelner hervorragend wichtiger Begebenheiten und Erscheinungen der kirchenhistorischen Vergangenheit, z. B. auf mittelalterlichem Gebiete der gothischen Kirchenbauten (S. 111), gelegentlich des Reformationszeitalters der Leipziger Disputation zwischen Eck, Karlstadt und Luther (S. 123 f.) u. s. w., beleben das Ganze und verhüten die Gefahr der Trockenheit und unerquicklichen Monotonie, wie sie bei kurzen Uebersichten dieser Art so nahe liegt und nur so selten vermieden zu werden pflegt. — In ebenso gebiegener als anziehender Weise hat endlich auch Dr. Brückner als dritter Redner das ihm zugefallene Thema einer statistischen und praktisch-theologischen Beleuchtung der „Kirche der Gegenwart“ zu behandeln gewußt. Seine drei Vorträge verbreiten sich 1) über die Lage, 2) über die Aufgaben und 3) über die Hoffnungen der Kirche in gegenwärtiger Zeit und sprechen sich über jeden dieser Punkte, wenn



nicht in erschöpfend gründlicher, doch in vielseitig belehrender und heilsam anregender Weise aus. Die gesunde Haltung und der besonnene, überall richtig vermittelnde praktische Blick des Redners beurfundet sich namentlich in der Art, wie er sich S. 201 über die Hoffnungen der Kirche der Gegenwart im Allgemeinen äußert. Sehr richtig urtheilt er hier, daß man bei der Frage nach dem, was der Kirche bevorstehe, Beidem verfallen könne: „einem einseitigen Pessimismus, der Alles schwarz in Schwarz sich malt, und einem einseitigen Optimismus, der die Zukunft in den lichtesten Farben sieht.“ Wie jener die christlich-kirchliche Thatkraft lähme, so verführe dieser sie auf falsche Wege. Eins sei so unberechtigt wie das Andere und der geistlich nüchterne Sinn des wahrhaft besonnenen und klar in die Zeit blickenden praktischen Kirchenmannes müsse beide Extreme zu vermeiden wissen. Er müsse sich an Hebr. 10, 35 und 36 halten und aus diesen beiden Versen Beides zumal lernen: das „Werfet euer Vertrauen nicht weg“, als die richtige Fassung des kirchlichen Optimismus, und das „Geduld ist euch Noth“, als die richtige Ausgestaltung und zugleich Beschränkung des kirchlichen Pessimismus.

Was diesen Vorträgen besonderen Werth verleiht und das apologetische Bedürfnis gebildeter Hörer und Leser insgesamt ebenso sehr wie das vorwiegend wissenschaftliche Interesse der theologischen Lesewelt zu befriedigen dient, ist ihr harmonischer Zusammenhang oder das schöne Verhältniß gegenseitiger Ergänzung und wohlvermittelten Eingreifens ineinander, das zwischen ihnen stattfindet, — ein Vorzug, der den combinirten Vorträgen mehrerer Gelehrten oder geistlicher Redner sonst gewöhnlich nicht oder nur in sehr geringem Grade eigen zu sein pflegt.

Siehe.

Böckler.

**Jesus der Christ.** Sechzehn apologetische Vorträge über die Grundlehren des Christenthums, nach ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrer bleibenden Bedeutung, mit Rücksicht auf den Rationalismus und Skepticismus der Gegenwart. Im Winter 1864 zu Zürich gehalten von C. F. W. Held, Dr. phil., Lic. theol., Prof. d. Theol. zu Breslau. Zürich, Verlag von Carl Meyer. 1865. VI und 242 Seiten.

Der Gang, den Dr. Held in diesen Vorträgen eingehalten, ist ein historischer und systematischer zugleich. Ausgehend von der Messianität Jesu als der Grundthatfache des Christenthums (Vorlesung I) schildert er zunächst in großen Zügen die Entwicklung der Kirche von der apostolischen Zeit bis zur Gegenwart (II), um dann insbesondere das christologische Dogma in seinem geschichtlichen Werden und Wachsen bis zu den jüngsten Phasen seiner Ausgestaltung zu verfolgen. Er thut dieß in drei Abschnitten, deren erster die alttestamentlich-prophetische Vorbereitung und die neutestamentlich-apostolische Grundlegung des Dogma's behandelt, gleichwie der zweite insbesondere die Lehre von der Person, und der dritte die vom Werke Christi nach ihrer geschichtlichen Entwicklung darstellt (III—V). Es schließt sich hieran eine auf lebendige Glaubenserfahrung gegründete systematisch-apologetische Darlegung der centralen Hauptthatfachen der

christlichen Heilslehre: Versöhnung, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung (VI—IX). Eine scharfe Kritik der dem innersten Wesen des Christenthums feindselig gegenüberstehenden religiösen Anschauungen und sittlichen Grundsätze des modernen speculativ-kritischen Rationalismus (X) leitet zu einer neuen und gründlicheren Untersuchung der historischen Fundamente der geoffenbarten Religion über, wie sie in den drei nächstfolgenden Vorträgen: über die heilige Schrift und insbesondere über Entstehung und Gliederung des Neuen Testaments, angestellt wird (XI—XIII). Drei weitere Betrachtungen: über Kirche, Sakramente und christliche Hoffnung (XIV—XVI) bringen das Ganze in angemessener Weise zum Abschluß.

Die Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt, besteht also in der Darlegung sowohl der geschichtlichen Entwicklung wie der bleibenden Bedeutung der Grund- und Kernlehren der christlichen Heilswahrheit, oder, wie er S. 11 dieß ausdrückt: in dem Streben, „was enthalten ist in den beiden Namen: Jesus ist Christus, nach seiner ganzen Fülle zu entfalten, nachzuerleben, wieder zu erleben, was die Kirche erlebt hat im Laufe, als sich ihr mehr und mehr die Herrlichkeit des Herrn und damit ihre eigene erschloß“. Diese Aufgabe hat er mit vielem Geist und Geschick gelöst, ohne auch nur Einen wesentlichen Verstoß gegen die an Vorträge von solchem Inhalte und solcher Tendenz zu stellenden Anforderungen zu begehen. Sein Gedankengang ist durchgängig klar und wohlgeordnet; Sprache und Ausdruck sind leichtfaßlich, ohne doch je bis zum Trivialen und übertrieben Populären herabzusinken. Vielmehr erhebt sich hie und da (z. B. S. 162 ff. und 181 ff., wo die Grundzüge der v. Hofmann'schen Forschungen über den Zusammenhang und die organische Gliederung des neutestamentlichen Schriften-Complexes größtentheils in den eigenen Worten ihres Urhebers mitgetheilt werden) seine Darstellung etwas bedenklich hoch über das bei der Mehrzahl seiner Hörer und Leser wahrscheinlich vorauszusetzende Fassungsvermögen hinaus. Warme Begeisterung für die ewig lebendige Gotteskraft des Evangeliums und für die Herrlichkeit der Kirche durchweht das Ganze, und die freudige Bereitschaft, für die unveräußerlichen Grundwahrheiten der Offenbarung mit Aufbietung aller Kräfte zu streiten, leuchtet aus jedem Zuge des lebensvollen Gemäldes hervor, das er von dem organischen Zusammenhang und der herrlichen Harmonie dieser Wahrheiten zu entwerfen gewußt. Seine Polemik gegen den Rationalismus in seiner modernsten speculativ sublimirten Gestalt, wie er ihm in der Schweiz, und zumal in Zürich feindlich gegenüber stand, ist zwar scharf und einschneidend, verfällt aber doch nirgends in jenen leidenschaftlich gereizten oder fanatisch erbitterten Ton, wie er bei denen zu vernehmen sein würde, die „ihre Gegner ganz aufgeben, statt auch die Entschiedensten und Entschlossensten von ihnen in Liebe suchen und finden zu wollen.“ Vielmehr weiß er sich auch da von aller lieblosen Animosität frei zu erhalten, wo er gegen die feinsten, gleißendsten und blendendsten Gestaltungen der neologischen Weisheit der Gegenwart zu Felde zieht, und dieselbe sammt ihren glänzend ausgestaffirten Christusbildern als „Kultus der Menschenvergötterung und Selbstanbetung,“ als „Rückfall ins Heidenthum und seine Mythologien von göttlichen Menschen,“ ja als „modernes Antichristenthum“ zu erweisen sucht (S. 116; 156 ff.; 236 ff.). Der Geist der Liebe Christi erfüllt und belebt diese Reden gleicherweise, wie der des treuen Bekenntnisses zur kirchlichen Wahrheit; und auch in wissenschaftlicher

Sinnsicht erscheint der Verfasser dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit seiner Gegner völlig ebenbürtig, so gewiß als gründliches Studium der einschlägigen Literatur aus älterer wie neuerer Zeit überall den Hintergrund seiner Glaubenszeugnisse bildet. — Wir erwarten daher zuversichtlich, daß diese nach Inhalt wie Form gleich gediegene Sammlung apologetischer Vorträge auch außerhalb Zürich's die ihr gebührende Beachtung finden, und in weiteren Kreisen, gemäß des Verfassers Wunsch, zur Erfüllung der großen kirchlichen Hauptaufgabe unserer Zeit mithelfen werde: „die Erkenntniß zu erhalten und zu festigen, daß wir Menschen, wie wir sind, nur Leben haben in Jesu dem Christ, dem lebendigen und herrlichen Gottessohne!“

Gießen.

Böckler.

### Praktische Theologie.

Aus dem Nachlaß von Ernst Friedrich Fink, weiland Doctor der Theologie und Pfarrer an der Heilanstalt zu Illenau. Nebst einem Abriß seines Lebens. Herausgegeben von Dr. Fr. Ehrenfeuchter. Heidelberg, C. Winter's Univers.-Buchhandl. 1866.

Unterzeichneter darf sich wohl erlauben, auf das Erscheinen des unter voranstehendem Titel veröffentlichten Blickeins in diesen Blättern hinzuweisen. Lebensbilder evangelischer Geistlichen sind wie ergänzende und erläuternde Bestandtheile unserer Pastoraltheologien. Der Inhalt des vorliegenden Lebensbildes darf um so mehr Anspruch auf eine solche Betrachtungsweise machen, je bestimmter und abgegränzter das Gebiet ist, auf dem es sich in seiner am längsten dauernden Periode bewegt hat, und je weniger betreten sonst eben dieß Gebiet erscheint. Vorübergehend haben sich schon manche Geistliche dem pastoralen Dienste an Irrenheil- und Pflegeanstalten gewidmet, aber ich glaube nicht, daß je ein mehr als zwanzigjähriger anhaltender Dienst in diesem Berufe aufgewendet worden ist. Dieß aber ward dem Manne beschieden, dessen Andenken das oben genannte Buch bewahren und wo möglich für Andere fruchtbar machen möchte. Noch immer herrschen widrige Vorurtheile gegen eine geistliche Praxis in den erwähnten Heilanstalten und auch Fink mußte unter der Macht dieser Vorurtheile leiden, freilich von Keinem, der die Anstalt, an der er wirkte, und die Weise, wie er an ihr wirkte, aus eigener Ansicht kannte. Seine kleine Gelegenheitschrift, die er über die geistliche und kirchliche Behandlung der Geisteskranken herausgab, wurde nämlich für einen Psychiater Veranlassung, nicht sowohl dieß Blickein nach seinem eigentlichen wirklichen Sinn und seiner Art zu beurtheilen, als vielmehr mit Hülfe einzelner daraus abgerissener Sätze ein Exempel an einer Methode zu statuiren, von welcher der Betroffene selbst am entferntesten war. Denn es giebt ja allerdings eine pastorale Tendenz in der Behandlung der Geisteskranken, die nicht dienend an den ärztlichen Heilplan sich anschließt, sondern eigenmächtig und sich überhebend das befohlene Werk angreift. Fink aber glaubte, es sei nicht sowohl im Geffühle eigener persönlicher Vollmacht zu handeln als im Geiste der Gemeinde, die Kraft und den Segen ihres Glau-

bens und Liebens, ihrer Sitte und Ordnung in die Räume überzuleiten und zu vermitteln, in denen sein Dienst zu walten hatte.

Es ist indessen noch eine andere Seite, welche das Lebensbild Fink's werth macht, daß es seinen noch lebenden Mitdienern, daß es dem kommenden Geschlechte derer, die sich dem Dienste der Kirche widmen, zur Darstellung gebracht werde. Es ist die innige und lebendige Verbindung, in welcher bei Fink die Theilnahme an der Wissenschaft, der theologischen, philosophischen und historischen, mit seinem amtlichen Wirken stand. Wie Wenige hatte er hierin den Sinn Schleiermacher's erfaßt, den er zwar nur kurze Zeit als seinen persönlich auf ihn wirkenden Lehrer verehren durfte, der aber seinem Leben auch in dieser kurzen Zeit einen Anstoß und eine Richtung gab, die, wie selbstständig es sich auch entfaltete und vielfach von der unmittelbaren Lehre Schleiermacher's abwich, den Einfluß desselben auf den innersten Sinn und die Methode seiner sittlichen und wissenschaftlichen Anschauung niemals verkennen ließ. Die Proben sowohl dieses Einflusses wie jener Selbstständigkeit liegen in den philosophischen und theologischen Fragmenten vor, die den größten Theil unseres Buches ausmachen. Tiefe der Auffassung, Freiheit und Weite des Blicks, Einfachheit der Darstellung wird man in diesen nachgelassenen Aufzeichnungen nicht unbemerkt lassen können. Vielfach wird sich dem Leser Wunsch und Verlangen aufdrängen, daß es Fink hätte vergönnt sein mögen, seine Sätze weiter auszuführen und zur vollen Gestalt eines Systems aufzubauen. In ihrer knappen Form enthalten freilich diese Sätze auch nur wieder um so mehr Triebkraft, sich im Gemüth und Geist der Lesenden selbst weiter zu entwickeln. Wir dürfen in dieser Beziehung besonders auf die geistvollen Abhandlungen hinweisen, wovon die eine den Titel „Stellungen“, die andere die Ueberschrift „Menschenthum und Christenthum“ führt. — Welch' ein reines und treues Bild christlicher Gemeinde in Fink's Seele lebte und seine kirchenpolitische Stellung bestimmte, die ebenso gegen hierarchische Gebundenheit wie gegen ochlokratischen Atomismus gerichtet war, zeigen seine Sätze über Leben und Gestalt der christlichen Gemeinde. Und wie er sich keine Illusionen über die nächste geschichtliche Zukunft der Kirche machte, ohne doch je dabei an der beseligenden Kraft des Evangeliums irre zu werden, lehrt uns sein schon in der Mitte der vierziger Jahre geschriebener Aufsatz: „Die kirchlichen Aussichten unserer Zeit“, ein Aufsatz, der für unsere Tage gleichsam eine noch deutlichere Lesbarkeit erhalten hat. — Wie still und klar, wie heiter und freudig es jedoch unter allen Schwankungen des kirchlichen, politischen und socialen Lebens in seinem Gemüthe ausgefallen hat, davon zeugen die Dichtungen, die aus einem reichen Material in unserem Buche hervorgehoben sind. Der Friede Gottes ruht auf ihnen und spiegelt sich auch in dem frühlichen Sinne, in welchem die Welt empfunden, in dem Troste, der innig erfahren, liebevoll in allen Kummer dieser Welt hineingespendet wird. — Ein reiches, treues, vielbeglückendes Leben hat seine Spuren in den Blättern dieses Büchleins hinterlassen; der Wunsch ihres Herausgebers kann nur der sein, daß diese, wenn auch schwachen Spuren noch vermögend seien, einen nicht ganz unangemessenen Eindruck jenes Lebens hervorzubringen und die Schritte anderer in gleichem oder ähnlichem Dienste Mitlebender und Nachlebender zu stärken und anzuspornen.



Vorträge für das gebildete Publikum. Dritte Sammlung. Mit Beiträgen von Baymann, Cassel, Diestel, Disselhoff, Dörner, Kapff, Krummacher, von Dosterzee, Rauh, Taube und Thikötter. Herausgegeben von dem Rheinisch-Westphälischen Provinzial-Ausschuß für innere Mission, zum Besten des Stipendienfonds der Rheinischen Provinzial-Synode. — Elberfeld, R. L. Friedrichs, 1864. III u. 223 S. gr. 8.

Gleich den vorhergehenden Sammlungen bietet auch dieser dritte Jahrgang gesammelter Vorträge wieder eine ziemlich Mannichfaltigkeit von gut gewählten und anziehend behandelten Themen dar. Ueber der Mannichfaltigkeit geht aber eine gewisse höhere Einheit nicht verloren; denn Beleuchtung verschiedener der christlichen Geschichte älterer wie neuerer Zeit angehöriger Materien vom Standpunkte gläubiger evangelisch-theologischer Wissenschaft aus und mit vorwiegend apologetischer Tendenz — dieß ist offenbar das Gemeinsame, was alle diese Vorträge zu Einem Ganzen verbindet. — Im ersten Vortrage: „Vom indischen Kastenwesen und der christlichen Mission“ bespricht Dr. Dörner die bekannte Kastenfrage vom culturgeschichtlichen, missionsgeschichtlichen und praktisch-theologischen Gesichtspunkte aus, und gelangt dabei zum Resultate der absoluten Unvereinbarkeit der Kastenpraxis mit dem Christenthum. Der zweite Vortrag: „Einiges über die Entwicklung und den Charakter der neueren deutschen bildenden Kunst,“ von Superintendent Thikötter, enthält anziehende kunstgeschichtliche Skizzen und Charakterbilder aus dem Gebiete der modernen Architektur, Sculptur und Malerei, unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen dieser Künste zum Christenthum. Nr. 3: „Die Hauptthesen von Luther und Zeitbetrachtungen über die jetzige Stellung der katholischen Kirche und einzelne erfreuliche Stimmen in ihr“, ist eine am Reformationstage des Jahres 1862 gehaltene Rede, worin Prälat Dr. Kapff durch Zusammenstellung einer Reihe von bedeutsamen Zeugnissen hervorragender Theologen der römischen Kirche die Fortsetzung des von Luther begonnenen Reformationswerks als ein auch auf dieser Seite vielfach gefühltes Bedürfniß und geäußertes Postulat darzuthun sucht. In Nr. 4: „Grundstriche aus dem Leben und Charakter Zinzendorf's,“ zeichnet Superintendent Taube in kurzen kräftigen Strichen und mit begeisternder Wärme das Bild des großen Stifters der Brüdergemeinde, mit besonderer Hervorhebung seiner Analogie mit dem Leben und Wirken der Glaubenshelden der apostolischen Zeit. Es folgt 5) ein Vortrag von Lic. Baymann: „Luther's Romfahrt,“ worin namentlich die in den Tischreden enthaltenen Aussprüche des Reformators über seine Reise nach Rom und über das dabei Gesehene und Erlebte zu einem gleich anziehenden wie lehrreichen kirchenhistorischen Charakterbilde vereinigt sind. Im 6. Vortrag: „Die Waldenser in Piemont“ schildert Professor Diestel auf Grund eigener, durch eine italienische Reise gewonnener Anschauung und unter Voraussendung einer kürzeren geschichtlichen Einleitung die dormaligen kirchlichen und socialen Zustände der piemontesischen Waldenser. Vortrag 7: „Die glaubenslose Lyrik der Neuzeit vor ihrem eigenen Richterstuhle“, von Professor Disselhoff, bietet durch Zusammenstellung von Leseprüfungen aus den Poesien Platen's, Heine's, Lenau's, Freiligrath's, Herwegh's,

Strachwitz's, Kinkel's, Hammer's und Leopold Schefer's ein in seiner Gesamtwirkung ebenso lehrreiches, wie betrübendes, ja erschütterndes Bild von der religiös-sittlichen Zersahrenheit der dichterischen Repräsentanten des modernen Atheismus und Pantheismus. Hieran schließt sich Vortrag 8 ein gelegentlich der 300jährigen Todesfeier des großen französisch-schweizerischen Reformators gehaltenen Vortrag von Pastor H. Krummacher: „Joh. Calvin's Jugendzeit“ (bis zum Jahre 1535), sowie 9 eine von Professor von Oosterzee zu Utrecht gehaltene akademische Rede apologetischen und praktisch-theologischen Inhalts: „Wie muß der moderne Naturalismus bekämpft werden?“ worin der Standpunkt, die Methode, der Geist, die Waffen und die Bundesgenossen der rechten Polemik gegen die naturalistische Skepsis unserer Zeit dargelegt werden. Den Beschluß der Sammlung bilden 10.: „Elagabal; Bruchstück einer Reise nach dem Sonnentempel von Baalbek,“ von Professor P. Cassel, und 11.: „August Wilhelm Reander, ein rechter Israeliter ohne Falsch,“ ein von Pastor Lic. Rauch zu Potsdam gehaltenen Vortrag, der weniger den Lebensgang, als die theologische Bedeutung und religiös-sittliche Wirksamkeit des berühmten Kirchenhistorikers schildert.

Als diejenigen Vorträge, denen er die reichste Belehrung und die Mittheilung der meisten neuen Anschauungen und Thatfachen zu verdanken gehabt, muß Referent die von Diestel, von Disselhof und Cassel bezeichnen. Besonders das geistvoll und blühend geschriebene Reisefragment des Letzteren gewinnt dadurch sogar eine Art von wissenschaftlicher Bedeutung, daß es, veranlaßt durch die großartigen Tempeltrümmer von Baalbek, den wahrscheinlichen Urheber oder wenigstens Vollen der dieser Bauten, den syrischen Sonnenpriester und römischen Kaiser Elagabal (Heliogabalus), zum Gegenstande einer eingehenderen historischen Betrachtung macht, worin es seinen religiös-sittlichen Ruf gegen die angeblichen Verleumdungen der *Scriptores Historiae Augustae* zu vertheidigen sucht. Der Verfasser verspricht diese, vorerst nur in flüchtigen Andeutungen bestehende Rettung, die aus dem feigen und grausamen Wollüstling vielmehr einen begeisterten orientalischen Religionsfanatiker von großartigen Ideen und Tendenzen zu machen bemüht ist, später zu erweitern und tiefer zu begründen — eine Absicht, deren baldiger Verwirklichung gewiß alle Forscher auf profan- wie religionsgeschichtlichem Gebiete mit Interesse entgegensehen werden.

Gießen.

Böcker.

Evangelische Silberblicke. Reden, Predigten und Studien von Alexander Vinet. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Lehmann, Diaconus zu Boitwa, und Dr. Hermann Vogel, Seminardirector in Callenberg. Zwickau, Buchhandlung des Volksschriftenvereins, Julius Döhner. 1863. gr. 8. VIII u. 231 S.

Obgleich die große Bedeutung Vinet's, speciell auch seine homiletische, allgemein anerkannt ist, so ist doch seine Theorie der Predigt unter den deutschen Theologen bekannter als seine Predigten selbst und seine sonstigen homiletischen Arbeiten. Und doch verdienen gerade seine Predigten von uns deutschen Predigern nicht bloß gelesen, sondern studirt zu werden. Vinet's Predigten werden,

so zu sagen, nach seinem Tode immer zeitgemäßer. Wenn irgendwo, so finden wir in ihnen das Ideal der in gutem Sinne des Wortes modernen Predigt mit großer Energie und entschiedenem Erfolge angestrebt. Modern nicht etwa in dem Sinne, als ob irgendwie diese Predigten über die evangelische Wahrheit hinausführten, an der Vinet vielmehr, eine durch und durch positive Natur, wie er ist, mit aller Innigkeit und Treue festhält, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß sich in ihm verschiedene Gedankenrichtungen durchkreuzen, zu deren abschließender Vermittelung es bei ihm nicht kommt, wie er denn auch kein Theolog im schulmäßigen Sinne des Wortes, kein systematischer Denker ist und seine Schriften deswegen einen durchaus rhapsodischen Charakter tragen. Modern nennen wir Vinet's Predigten vielmehr darum, weil sie vollen Ernst damit machen, die Religion unter dem Princip der Individualität als das persönlichste, in den innersten Tiefen des Individuums wurzelnde, individuell sich bethätigende göttliche Lebenselement aufzufassen und, was damit in Verbindung steht, den innersten Zusammenhang zwischen dem religiösen und dem sittlichen Gehalte der evangelischen Wahrheit aufzuzeigen, die ihm nicht sowohl in ihrer objectiven Fassung gilt als vielmehr in ihrem ethischen Grund und Ziel. Mit allem Nachdruck bekennt sich Vinet zu den Thatfachen der Offenbarung, er läßt ihren strengsten übernatürlichen Charakter gelten, aber das Christenthum ist ihm nicht Dogma, nicht Sache der Speculation, er faßt es durch und durch praktisch, als Sache des Gewissens, als bestimmende Macht des Willens, als Mittel des Heils. Darum ist's einer seiner innersten Lebensgedanken, die Versöhnung der religiösen und der ethischen Wahrheit anzubahnen. So sind denn auch seine Predigten vorwiegend apologetischen Charakters und darum besonders geeignet für unser apologetisches Zeitalter. Die tiefe Verwandtschaft zwischen dem Evangelium und den innersten Bedürfnissen und Neigungen des menschlichen Herzens nachzuweisen, zu zeigen, wie Eines auf das Andere angelegt sei, das ist ausgesprochenermaßen eine Hauptabsicht dieser Predigten. Und gerade zu diesem Zwecke ist Vinet, ein religiöses Genie und ein Mann von seltenstem Adel sittlicher Gesinnung, mit einer wirklich staunenswerthen Fülle von Gaben ausgerüstet gewesen. Die Verbindung tief religiöser Anlage mit hoher Idealität und reichster menschlicher Bildung; das überaus feine Sensorium eines intuitiven Tiefblicks; die bewundernswürdige Gabe psychologischer Auffassung, die das innere Leben des Menschen bis hinein in seine tiefsten Wurzeln verfolgt und ihm seine geheimsten Regungen überraschend enthüllt; der eminente Scharfsinn, mit dem er auch die blendendsten Einwürfe des Gegners entkräftet und der doch viel mehr mit der gewinnenden Logik des Herzens, aus inneren Thatfachen heraus, als mit Gründen des Verstandes argumentirt; die hingebende, verstehende Liebe, mit der er jedem irgendwie dem Evangelium verwandten Zug des Herzens nachgeht und zumal für sein Weh und Leid die rechte Tröstung im Evangelium zu zeigen weiß, das er mit wahrhaft lodender Rede in seiner ganzen Liebllichkeit und Freundlichkeit entfaltet; das merkwürdige Verständniß für die verschiedensten Beziehungen des socialen wie des individuellen Lebens: — dies Alles, diese in der That seltene Vereinigung der reichsten Gaben, die in lauterster Demuth lediglich im Interesse der Wahrheit, im Dienste des Evangeliums verwendet werden, macht Vinet noch jetzt in seinen Schriften zu einem der ersten apologetischen Prediger der Gegenwart.

Aus diesen Gründen kann man sich nur jedes Dienstes freuen, durch den der reiche Segen, der in Vinet's homiletischen Gaben beschloss'n liegt, der deutsch-evangelischen Kirche zu ihrer Erbauung zugeführt wird, und es ist darum auch die vorliegende Sammlung, die in sorgfältiger und gewandter Uebersetzung eine geschickte Auswahl von charakteristischen homiletischen Arbeiten Vinet's bietet, sehr dankenswerth, wenn auch freilich für das Volk, für das die gegenwärtige Uebersetzung zunächst bestimmt ist, die Vinet'schen Predigten eine viel zu starke Speise sind. Abgesehen von anderen Gründen, die das allgemeinere Verständniß der Predigten Vinet's erschweren, weichen dieselben, wohl streng organisirt, aber nicht disponirt und in einem unaufhaltsamen Gedankenstrom mit siegreich vorschreitender Dialektik durch eine festgeschlossene Reihe von Beweisen hindurch sich ergießend, durchaus von der herkömmlichen Predigtform ab. Desto trefflicher eignen sich diese Predigten dazu, unter den Gebildeten für das Evangelium Propaganda zu machen, je mehr sie eben auch formell sich derjenigen Weise religiöser Mittheilung nähern, die Vinet mit klarem, scharfen Blick für die Bedürfnisse der Zeit unter dem Namen „Conferenz“, wie sonst mehrfach, auch in der Einleitung zu seinen letzten tief ergreifenden Vorlesungen, die hier mitgetheilt sind, lebhaft empfohlen und die gegenwärtig in den für die Gebildeten bestimmten apologetischen Vorträgen zu ihrer Geltung und ihrem Ausdruck kommt. Möge dies Buch, dem wir eine weite gesegnete Verbreitung wünschen, manchem redlichen Sucher ein Wegweiser werden zu der Wahrheit, die hier mit so zwingender und überwindender Macht der Selbstbezeugung verkündigt wird!

Rößnitz.

Meier.

Christus und seine Heiligen oder evangelische Kirchenlegende. Ein christliches Hausbuch zur täglichen Erbauung von G. L. Schwarz, evangelisch-lutherischem Pastor. Berlin, J. A. Wohlgemuth. 8°. Bd. I. 1863. VIII und 543 Seiten. Bd. II. 1864. XI und 668 Seiten.

Diese evangelische Kirchenlegende verfolgt mit dem Piper'schen evangelischen Jahrbuch insofern den gleichen Zweck, als sie auch wie dieses durch einzelne, auf die Tage des ganzen Jahres vertheilte christliche Lebensbilder die Gemeinde in die Kirchengeschichte, die Kirchengeschichte in die Gemeinde einführen möchte. Nur ist hier, wie schon der freilich etwas widersprechende Titel sagt (denn eine Kirchenlegende ist kein Hausbuch, ein Hausbuch keine Kirchenlegende), die Hauptsache mehr die Erbauung als die geschichtliche Belehrung. Ein Andachtsbuch will der Verfasser dem christlichen Leser darbieten, wie es wohl in unserer evangelischen Kirche, wenigstens in der hier versuchten Weise, noch nicht vorhanden. Er beruft sich auf die geistige Macht, welche die katholische Kirche von jeher durch ihre Heiligenlegende ausgeübt hat, will aber darum doch nicht etwa die Heiligen verherrlichen, sondern die wahre christliche Gottseligkeit, das Leben in Christo, unter biblischen und kirchengeschichtlichen Lebensbildern, die sich an das Kirchenjahr und den evangelischen Kirchenkalender anschließen, zur Anschauung bringen und durch lebendiges Beispiel zur Bethätigung des Glaubens erwecken. Es ist das also etwa derselbe Standpunkt, den hinsichtlich ihrer Märtyrer die altkatholische Kirche des zweiten Jahrhunderts eingenommen hat, und der Ver-



fasser hätte geradezu das bekannte schöne Wort der Gemeinde zu Smyrna (bei Euseb. hist. eccl. IV, 15) zu seinem Motto wählen können: „Nimmermehr wollen wir Christum verlassen, der für das Heil der Welt gelitten hat, und nicht einen Andern verehren. Ihn, den Sohn Gottes allein, beten wir an, den Märtyrern aber weihen wir nur ein Gedächtniß der Liebe als Jüngern und Nachfolgern des Herrn, wegen ihrer unübertrefflichen Treue gegen ihren König und Lehrer, und wir möchten auch gern ihre Mittheilnehmer und Mitnachfolger werden.“ Dafür, daß auch die evangelische Kirche berechtigt sei, in diesem Sinne die Geschichte der Heiligen zu betrachten und für die Erbauung nutzbar zu machen, beruft sich der Verfasser auf Worte von Luther und Melancthon wie auf ein Urtheil der Allgemeinen Kirchenzeitung. Auch ohne diese drei Autoritäten sind wir mit dem Verfasser über den Werth solcher geschichtlicher Lebensbilder für christliche Belehrung und Erbauung einverstanden, und es wäre gewiß sehr wünschenswerth, wenn unsere Theologen und Pastoren es sich mehr als bisher angelegen sein ließen, Interesse und Verständniß für die kirchlichen Fragen und Aufgaben der Gegenwart beim Volk und den sogenannten Gebildeten auch dadurch zu wecken, daß sie ihren Schatz kirchenhistorischen Wissens nicht als gelehrten Kram ad acta legen, sondern ihn mehren und nutzen zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde. An Versuchen dazu hat es freilich auch bisher schon nicht ganz gefehlt in Predigten, katechetischen Handbüchern, Vorlesungen, populären kirchengeschichtlichen Monographien und Sammlungen. Als einen neuen dankenswerthen Versuch in dieser Richtung dürfen wir das vorliegende Werk begrüßen, und wenn es dem Verfasser auch nicht durchaus gelungen ist, die drei an eine solche Arbeit zu stellenden Grundforderungen zweckmäßiger Auswahl, streng geschichtlicher Erzählung und einer warmen, erbaulichen und im edlen Sinne populären Darstellung vollständig zu erfüllen, so ist sich der Verfasser selbst der Schwierigkeiten sowohl als der theilweisen Mängel seines Versuches in so bescheidener Weise bewußt, daß wir ihn nicht durch kleinliche Ausstellungen entmutigen, sondern nur ermuntern möchten, seinem Versuch in den drei angegebenen Beziehungen noch einen höheren Grad von Vollkommenheit zu geben. Er wird insbesondere wohlthun, das historische Material für seine Lebensbilder mehr als bisher aus den ursprünglichen Quellen oder doch aus zuverlässigen Bearbeitungen zu schöpfen. Er dürfte mitunter in der Auswahl nüchterner und strenger, in der Zutheilung des Prädicats der Heiligkeit vorsichtiger, in der Darstellung gewählter, namentlich aber in vielen einzelnen Angaben genauer und kritischer sein. So ist z. B., um nur Weniges namhaft zu machen, der Tod des Petrus und Paulus ins Jahr 68 gesetzt, die Abwärtskreuzigung des Ersteren, die zweite Gefangenschaft des Letzteren als historische Thatfache genommen, bei Fulgentius ist seines Kampfes gegen die Semipelagianer nicht erwähnt, Severin wird mit einer doch allzustarken Amplification Apostel der Süddeutschen genannt, die Biographie des böhmischen Vorreformators Milicz von Kremser enthält mehrfache Unrichtigkeiten, ebenso die des heiligen Ansgar; in Constantinopel waren 381 nicht 350 Bischöfe, so wenig als in Nicäa 318; Paul Speratus ist nicht in der schwäbischen Stadt Rötteln geboren, da es eine solche gar nicht giebt. Mit Märtyrer- und Wundergeschichten sowie mit Druckfehlern dürfte etwas sparsamer verfahren sein.

Spiegel edler Pfarrfrauen. Eine Sammlung christlicher Charakterbilder. Als Seitenstück zur Pastoraltheologie in Beispielen herausgegeben von M. J. Chr. F. Burk. Dritte Auflage. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1865. 8<sup>o</sup>. XII und 417 Seiten.

Der Pfarrfrauenpiegel Burk's, des „Christenboten“ und Urenkels von J. A. Bengel, hat in den 25 Jahren seit seinem ersten Erscheinen, wie gerade das Verlangen nach immer neuen Auflagen beweist, schon so viele Freunde und Freundinnen im Schooße evangelischer Pfarrhäuser und in anderen christlichen Kreisen gefunden und auch schon so mannigfaltigen Segen gestiftet, daß eine Empfehlung dieser neuen verbesserten und mit einigen neuen Lebensbeschreibungen vermehrten Auflage in der That ein völliges opus supererogativum wäre. Wir wollen auch an dem vielleicht nicht ganz zutreffenden, aber den alten Freunden des Buches liebgewordenen Titel nicht mäkeln, sondern nur denen, die dasselbe etwa noch nicht kennen sollten, bemerken, daß es noch mehr bietet, als der Titel besagt, nämlich Lebensbilder christlicher Frauen und Jungfrauen aus der alten und neuen Kirche, theils aus gedruckten, theils aus handschriftlichen Quellen geschöpft und in einfach erbaulicher Sprache erzählt, als Spiegel nicht bloß für die große und mannigfaltige Aufgabe evangelischer Pfarrfrauen, sondern für alle die, „welche durch die Gnade des Herrn und durch die Zucht seines heiligen Geistes sich gern umgestalten lassen in Sein heiliges und seliges Bild“.

Wagenmann.

Theologischer Jahresbericht. Unter Mitwirkung namhafter Theologen herausgegeben von Wilhelm Hauck, evangelischem Pfarrer in Nieheim bei Krannichfeld (Sachsen-Meiningen). Erster Jahrgang. Erstes Quartalheft über die Schriften des Jahres 1865 vom Januar bis März. Wiesbaden, Julius Niedner, 1866. gr. 8. IV u. 186 S.

Pflegt es gleich sonst nicht Sitte zu sein, in einer Zeitschrift eine andere zu besprechen, so nehmen wir doch keinen Anstand, zu Gunsten des vorliegenden neuen Unternehmens auf den ausdrücklichen Wunsch des Hrn. Herausgebers eine Ausnahme zu machen. In Anbetracht, daß nach einer neulich gegebenen statistischen Nachweisung alljährlich über 1400 theologische Novitäten, also täglich im Durchschnitt vier, im deutschen Buchhandel erscheinen, ist „ein sicherer Führer und Wegweiser auf diesem Literaturgebiete, ein Organ, welches in gedrängter Kürze und dabei doch mit (wenigstens approximativer) Vollständigkeit über sämtliche in der theologischen Wissenschaft gewonnene Resultate Nachricht giebt“, gewiß als ein „dringendes Bedürfnis“ anzuerkennen und der hier ins Leben tretende Versuch, demselben abzuhelpen, um so mehr mit Freuden zu begrüßen, da die früher bestandenen ähnlichen Organe bekanntlich längst eingegangen und da andere theologische Zeitschriften, wie diese Jahrbücher, die Studien und Kritiken, die Rudelbach-Guerike-Delitzsch'sche Zeitschrift u. s. w., nach ihrem anderweitigen Plan weder Willens noch im Stande sind, jene Aufgabe in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen. Ob die Bedingungen für das Bestehen solcher rein literarischer Fachzeitschriften in unserem Decennium vorhanden sind (im Jahre 1848

und den folgenden Jahren ist bekanntlich eine Reihe von solchen theils plötzlich aufgestellten, theils an langsamem Siechthum zu Grunde gegangenen), das muß die Erfahrung lehren. An gutem Willen, die Bedürfnisse und Wünsche des theologischen Publicums zu befriedigen, scheint es, nach dem Prospectus und dem vorliegenden ersten Hefte zu schließen, dem Hrn. Herausgeber wie der Verlags- handlung nicht zu fehlen. Sie wollen „über die auf dem Gebiete der evangelischen Theologie alljährlich erscheinenden Schriften möglichst sachlich gehaltene Referate liefern, in der Weise, daß sie die Grundgedanken der Schriften und ihre Resultate kurz und erschöpfend darlegen und so ein lebendiges Gesamtbild von dem Stand und Fortschritt der evangelisch-theologischen Wissenschaft und Literatur überhaupt ermöglichen. Wenn auch das, was man heutzutage Kritik oder Recension zu nennen pflegt, ihrer Tendenz fern liegt, indem sie nur den Zweck verfolgen, jedem Werk nach seinem wesentlichen Inhalt gebührend gerecht zu werden (als ob eine Kritik oder Recension etwas Anderes wölte!): so versteht es sich doch von selbst, daß bei einem unbefangenen liebenden Sichversenken (kann man sich denn in Alles liebend versenken?) in den Inhalt dennoch ein bestimmtes orientirendes Urtheil über denselben zu Tage treten muß, um so mehr als sie weit davon entfernt sind, von dem Gesichtspunkt einer völlig indifferenten Voraussetzungslosigkeit die Werke zu betrachten, vielmehr ganz entschieden den Standpunkt „eines lebendigen Christenthums auf positivem Grunde“ festhalten.“

Offenbar bewegt sich dieses Programm noch in ziemlichem Unklarheiten. Es wird eben vor Allem auf die Ausführung ankommen. Ueber diese auf Grund des vorliegenden ersten Heftes ein bestimmtes Urtheil auszusprechen, möchten wir uns lieber enthalten. Nur auf einige Punkte erlauben wir uns im Interesse des Unternehmens selbst aufmerksam zu machen, weil uns ohne deren Berücksichtigung ein gedeihliches Bestehen und Wirken eines solchen Organs nicht möglich zu sein scheint. — Fürs Erste erscheint uns die äußere Einrichtung un- zweckmäßig, sofern diese an den Hinrichs'schen Vierteljahrskatalog sich anschließen und somit im ersten Quartalheft 1866 die Erscheinungen des ersten Quartals 1865 u. s. w. besprechen will; ein solches Nachhinken der Referate hinter den Erscheinungen um ein volles Jahr nimmt den ersteren einen großen Theil ihres Werthes für das theologische wie buchhändlerische Publicum. Ein großer Theil der in diesem ersten Hefte besprochenen Erscheinungen ist von der Art, daß eine Besprechung derselben nach Jahresfrist rein werthlos ist. Für eine raschere Besprechung scheint uns freilich der Sitz der Redaction in Riechheim bei Krannichfeld im Herzogthum Sachsen-Meiningen ein Haupthinderniß; sie müßte nothwendig an einen der Centralpunkte des deutschen Buchhandels überstiebeln. — Zweitens sodann ist uns nicht ganz klar geworden, in welchem Umfange die theologische Literatur besprochen werden soll; nach dem Vorwort soll nur die evangelische Theologie und zwar, wie es scheint, nur diejenige Deutschlands Berücksichtigung finden, die katholische und außerdeutsche Theologie scheint ausgeschlossen zu sein. Es mag das eine weise Selbstbeschränkung sein, nur möchten wir dann fragen, wie es möglich ist, „mit Vollständigkeit über sämmtliche in der theologischen Wissenschaft gewonnene Resultate Nachricht zu geben“, ohne durchgängige Berücksichtigung der bedeutenderen Erscheinungen der katholischen und außerdeutschen Literatur; auch sind einige Schriften jüdischer und katholischer

Autoren, und zwar nicht gerade bloß die bedeutendsten, mit aufgenommen. Es fehlt also hier noch an einem festen Princip. — Drittens sind wir begierig, zu sehen, wie es möglich sein wird, in einem jährlichen Bande von circa 30 Bogen oder in 4 Quartalheften circa 900 jährlich erscheinende theologische Schriften zu besprechen, wenn in der bisherigen Weise fortgefahren werden soll, wo die Besprechung von circa 140 Schriften ein Quartalheft von nahezu 12 Bogen füllt; es muß da entweder die Bogenzahl auf mindestens 70 vermehrt oder es müssen die Besprechungen um mehr als die Hälfte gekürzt werden, was allerdings um so eher möglich sein dürfte, da unter den 140 diesmal besprochenen Schriften kaum 40 von wirklichem wissenschaftlichen Werth sich befinden; bei den 100 übrigen ist eine so ausführliche Besprechung, wie sie ihnen hier zu Theil geworden, pure Papierverschwendung. — Ungern vermissen wir eine Inhaltsübersicht und genauere Columnentitel, wodurch die Benutzung erleichtert würde. — Ein weit wesentlicherer Mangel ist aber endlich das Princip der Anonymität, das in der Vorrede aufgestellt und im ersten Heft fast ausnahmslos festgehalten wird. Es ist denn doch in neuerer Zeit ein mehr und mehr sich Bahn brechender Grundsatz deutscher Wissenschaft, daß ein Fichten aus dem Versteck der Anonymität für unehrenhaft gilt. Daß „das Wort am besten für sich selber spreche“, wie das Vorwort sagt, ist ein Grundsatz, der überall eher gelten mag als hier, wo es sich um Beurtheilung fremder Geistesarbeit handelt und wo der Leser über ein ihm vorerst noch unbekanntes Buch durch ein fremdes Referat ein Urtheil gewinnen soll. Buchhändleranzeigen mag schreiben, wer da will, aber Kritiken, die wissenschaftliche Autorität haben sollen, müssen entweder von dem Kritiker selbst oder von der Gesamtheit der Mitarbeiter vertreten werden. Hier, wo weder der Hr. Herausgeber literarisch bekannt, noch die Namen der mitarbeitenden „Männer der theologischen Wissenschaft ersten Ranges“ genannt sind, hat das Publicum keinerlei Garantie für die Richtigkeit der gegebenen Referate und Urtheile. Und daß es möglich oder nützlich sein soll, Referate zu geben, die keine Kritiken sind, ist eine Selbsttäuschung.

Metakritiken der in diesem ersten Hefte enthaltenen Kritiken zu schreiben, ist nicht unsere Sache. Aber die genannten Wünsche und Desiderien hier offen auszusprechen, hielten wir für unsere Pflicht gegenüber von der theologischen Wissenschaft wie im Interesse dieses neuen Unternehmens selbst, dem wir unter den ausgesprochenen Vorbehalten nach dem schwierigen Anfang einen gedeihlichen Fortgang wünschen.

Göttingen.

Wagenmann.



In der C. F. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

# Die heilige Schrift neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

**Dr. J. Chr. K. von Hofmann,**

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

**Zweiten Theils**

**dritte Abtheilung.**

**Der zweite Brief Pauli an die Korinther.**

gr. 8. 23  $\frac{1}{4}$  Bogen. broch. Preis 1 Thlr. 26 Ngr. oder 3 fl. 12 fr.

Auch dieser — von vielen Seiten mit großer Spannung erwartete — Band des wichtigen Commentarwerkes ist, gleich den bereits erschienenen drei Bänden, auch einzeln durch alle Buchhandlungen zu beziehen. Die eminente Bedeutung dieses wissenschaftlichen Unternehmens, in welchem eine zusammenhängende Untersuchung der heiligen Schriften des neuen Testaments geboten wird, ist von den Vertretern aller Richtungen der wissenschaftlichen Theologie bereits anerkannt.

---

Im Verlage von Wiegandt und Grieben in Berlin (Fink-Str. 7) sind soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

**Heimwärts! Eine Geschichte aus unsern Tagen.** 28 Sgr.

**Kleinert, Lic. Dr. Augustin und Goethe's Faust.** 6 Sgr.

**Steinmeyer, Prof. Dr. Die Wunderthaten des Herrn**

in Bezug auf die neueste Kritik. Preis 1 Thlr.

---

Verlag von Rud. Besser in Gotha.

**C. Weizsäcker,**

**Untersuchungen über die Evangelische Geschichte,  
ihre Quellen**

**und den Gang ihrer Entwicklung.**

gr. 8. geh. 2 Thlr. 15 Ngr.

Verlag von Rud. Besser in Gotha.

G. Rosen,

# Das Haram von Jerusalem

und  
der Tempelplatz des Moria.

Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten.

Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und drei architectonischen Zeichnungen von der Moschee El Borak, den Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Teiches Obrak.

gr. 8. geh. 20 Ngr.

---

## Theologische Studien und Kritiken. 1866. 2<sup>3</sup> Heft.

### Inhalt:

#### Abhandlungen:

1. Dießel, Bibel und Naturkunde in den Zeiten der Orthodoxie. — 2. Weiß, die petrinische Frage (Fortf.). — 3. Möller, des Juan Valdes göttliche Betrachtungen.

#### Gedanken und Bemerkungen.

1. Kößlin, die Marburger Artikel über das Verhältniß von Taufe und Glauben. — 2. Hundeshagen, sprachliche Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes „thüren“. — 3. Paul, über die Zeit des Abendmahls nach Johannes.

#### Recensionen.

1. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes; rec. von Ritschl. — 2. Auberlen, die göttliche Offenbarung, 2 Bände; rec. von Saef. — 3. Leibbrand, das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht; rec. von Beck. — 4. Neuentdeckte hussitische Geschichtsquellen; angezeigt von Krummel. — 5. Zur Abwehr, von Weiß.

Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

---

Verlag von Justus Perthes in Gotha.

C. W. M. Van de Velde

## KARTE VON PALÄSTINA.

Deutsche Ausgabe

nach der zweiten Auflage der „Map of the Holy Land“.

Maassstab: 1:350.000.

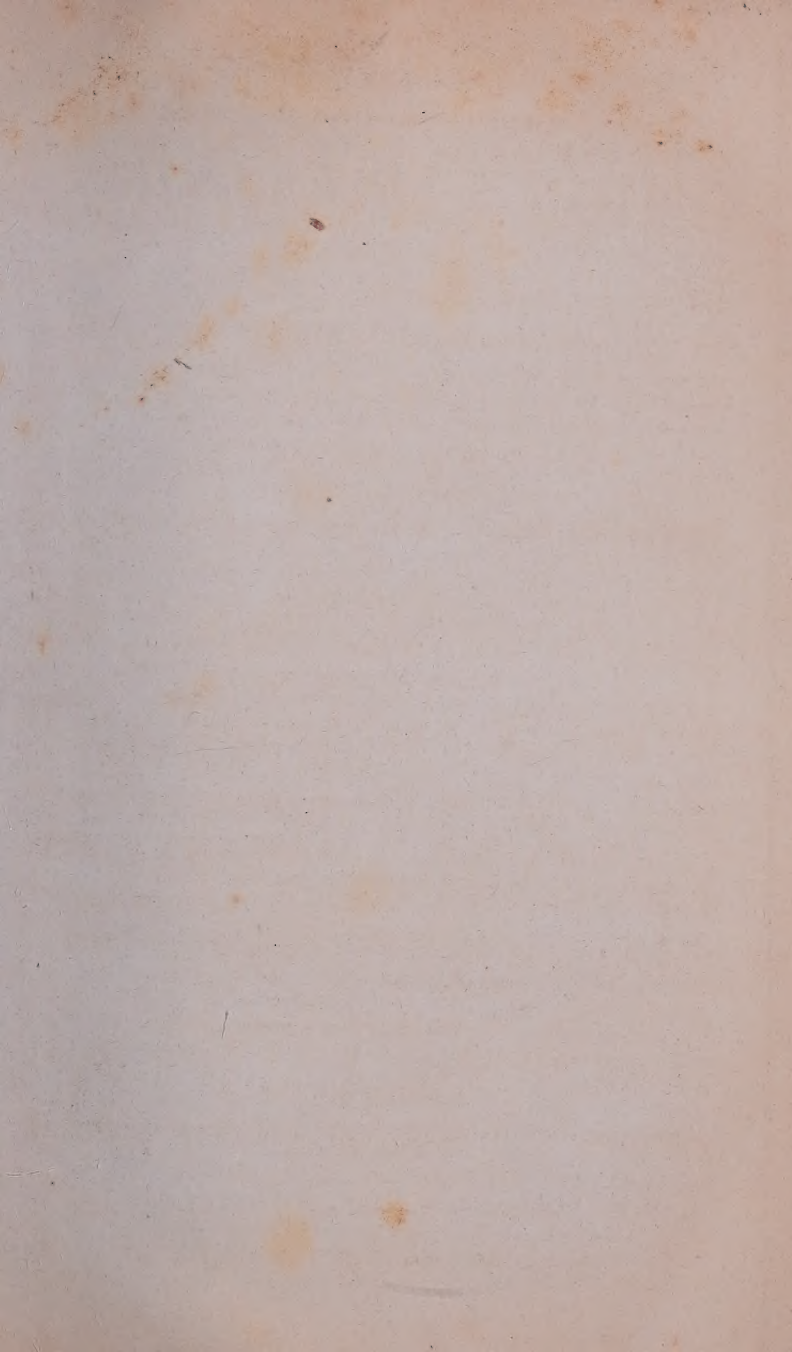
Mit Colorit der Höschichten

von DR. A. PETERMANN.

Acht Blätter in Farbendruck.

Preis 2½ Thlr., aufgezogen in Mappe 3½ Thlr.

---







GTU Library



3 2400 00294 9497

